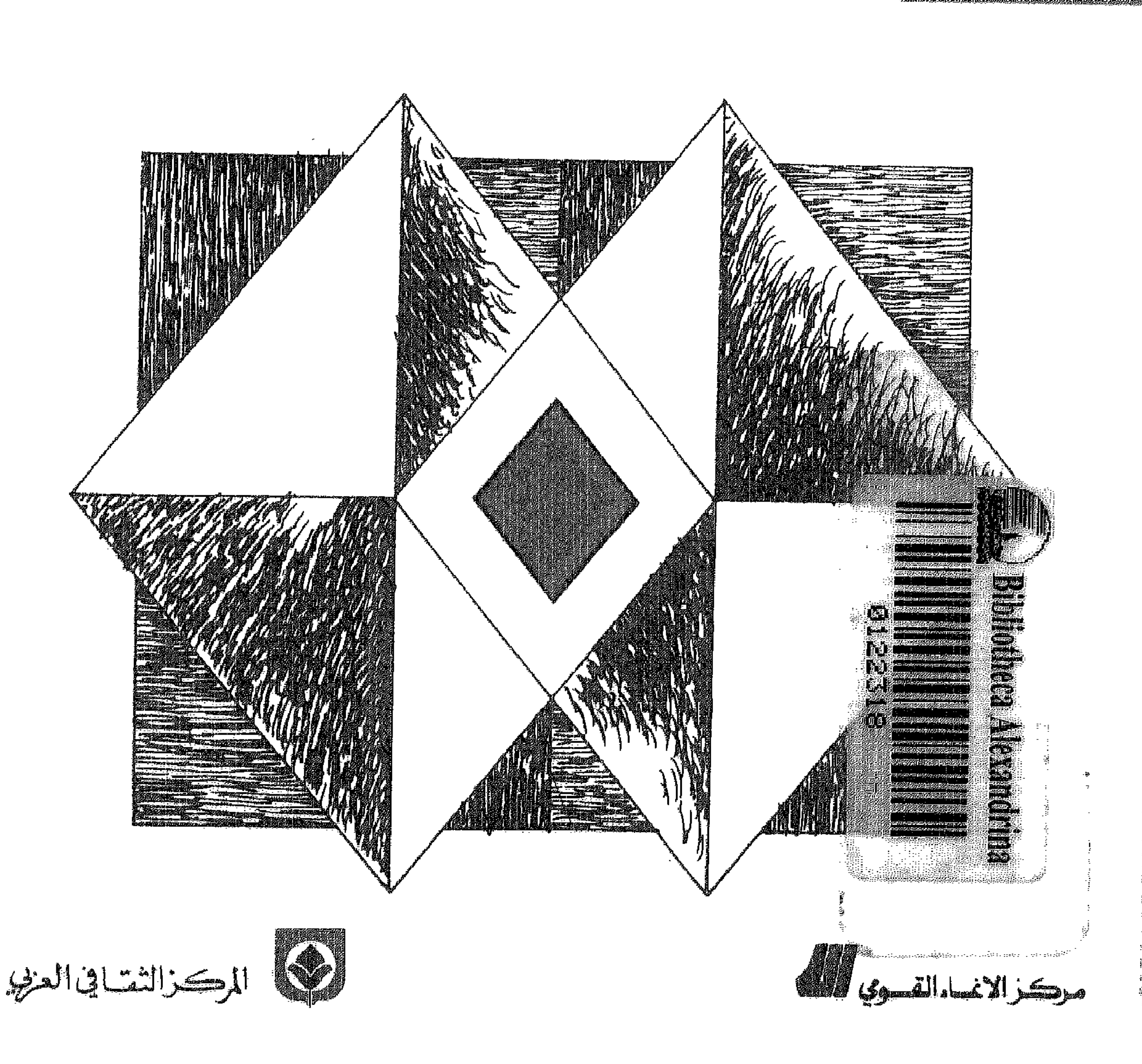
محمد أركون

تاريخية الفكر العربي الإسلامي



المركز الثقافي العربي

مركز الإنماء القومي







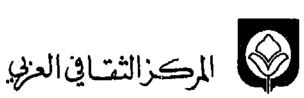
تاريخية
الفكر العربي الإسلامي



محمد أركون

تاريخية الفكر العربي الإسلامي

ترجمة: هاشم صالح





* تاريخية الفكر العربي الإسلامي
* تأليف: محمّد أركون.
* ترجمة: هاشم صالح.
* الطبعة الثانية، 1996.

الناشر

مركز الانماء القومي
رأس بيروت ـ المنارة
بناية الفاخوري
ص. ب: 135048
هاتف: 802993 - 810338

المركز الثقافي العربي
42 ـ الشارع الملكي (الأحباس)
الدار البيضاء ـ ص.ب: 4006 (سيدنا)
هاتف: 303339 ـ فاكس: 305726

بيروت ـ ص.ب: 113/5158 ـ فاكس: 343701

مقدمة الترجمة العربية

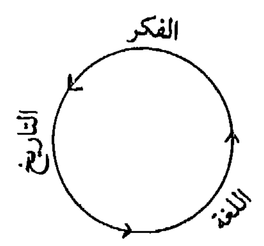
اشارات وتنبيهات
بقلم المؤلف

لقد تُرجِمَ إلى العربية كتابان فقط : « الفكر العربي » الذي ترجمه الزميل الفاضل الاستاذ عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٣ ، و « الاسلام ، امس وغداً » ، الذي ما زلت أجهل إلى اليوم ترجمته والدار الناشرة له ببيروت ! . . .

وكنت حريصاً دائماً أن أجد مترجماً متمكّناً من اللغتين العربية والفرنسية ، متدرِّباً بمعاجم العلوم الإنسانية والاجتماعية ، لينقل إلى القراء العرب نقلاً وافياً علمياً ما أَلَّفتُهُ بالفرنسية من كتب هي أهم في نظري من الكتابين المذكورين الأوَّلين . وازداد حرصي شدةً على ذلك بتعدُّد اتصالاتي بالجماهير من العرب والمسلمين عن طريق إلقاء المحاضرات في جميع أنحاء العالم . وكل من استمع الى كلامي أَلَحَّ عليَّ ان تُقَدَّم كتبي بالعربية ، بل أن أكتبها مباشرة بالعربية لتكون الفائدة أتم للغة العربية والناطقين بها .

لم يتسع لي الوقت مع الأسف لأقوم بعملين مهمين مجهدين في وقت واحد وهما : متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالاطلاع على جميع ما يصدر من كتب باللغات الغربية ؛ ثم إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجددة والمتحولة من كل لغة من اللغات الأصلية (الإنكليزية والفرنسية والألمانية خاصة) الى العربية . إني أعترف بأهمية هذا العمل وضرورة القيام به باستمرار وعلى أحسن الطرق ؛ ولا أزال أقوم به في محاضراتي الجامعية ؛ إلا أن تجربتي في هذا الميدان أقنعتني بأن أحسن الطرق وأكثرها فائدة هي تقسيم العمل بين الباحثين المشتغلين بهضمِ وتمثُّلِ الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجدِّدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ثم إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها فكراً على الدراسات الإسلامية دون تكسير الأطر المفهومية الأصلية الخاصة بالتفكير الإسلامي ، بل لتحريك هذا التفكير ولإحداث ما يحتاج إليه اليوم من تجديدٍ وتحوّلٍ واطلاع على آفاق بديعة من المعرفة لم يخطر وجودها أو إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء . ثم إذا وُفِّق الباحث المفكر في هذه المرحلة الأولى من البحث والاكتشاف والمقابلة بين إطارين من التفكير (لا أقول فرض إطار على إطار آخر ، ولهذا يحتاج الباحث إلى الاجتهاد الفكري الخاص قبل أن يكون عالم لغويات أو ألْسنيات بشكل كامل) يمكن الانتقال الى المرحلة اللغوية : أي نقل أجهزة المفهومات الى منظومة خاصة من الدلالات الحافة والمحيطة (أي الدلالات الثانوية المحيطة بالدلالات الاصلية) **Connotation** .

لا أفصل طبعاً بين اللغة والفكر بقولي هذا . إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر ، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاّقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية : اي من التاريخ الفردي والجماعي معاً . ولذلك ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا السببية) بين العناصر التالية . وتكون العلاقة على الشكل التالي :



وبمجرد تأمُّل هذا الشكل الممثِّل للعلاقات الحية بين الفكر والتاريخ واللغة يستطيع القارىء أن يدرك أسباب الفوضى الدلالية السائدة اليوم في اللغة العربية فيما يخص التعبير عن الحداثة الفكرية . ما دام كل مؤلف عربي يبدع اصطلاحاته الخاصة دون ان يُوفَّق الى خلق مدرسة تتبنىً هذا الاصطلاح وتذيعه عن طريق الشروح والتعقيبات والمناقشات في المجلاّت والجرائد والمحاضرات والمسامرات وحلقات الدرس ، فسيذهب اجتهاد المجتهد المنعزل والمتوحد سدىً ، وعندئذ تُترَك ثمرات اجتهاده وتتعارض نتائجه بنتائج اجتهادات أخرى منعزلة .

لهذا السبب لم نُوفَّق بعد إلى ايجاد مصطلحات وافية سليمة للدلالة الفكرية **الكاملة** على مفهومات من مثل : mythe , tradition , orthodoxie , spiritualité , théologal , existential , problème de Dieu , laïcité , critique , الخ . . . ولا يعني ذلك ابداً ان اللغة العربية غير قادرة على تأدية المعاني التابعة لتلك المفهومات ؛ وانما يعني أنها كسائر اللغات لها تاريخها الفكري الخاص ، اي منظومتها الخاصة من الدلالات الحافّة المرتبطة بالنزاعات الايديولوجية بين القوى الاجتماعية وانها بحاجة الى تطوير وتجديد . إن سيادة المذهب الأشعري في أصول الدين وتغلُّب المذاهب الفقهية المعروفة في اقطار معيَّنة من دار الإسلام أدَّى الى عدم التفكير في مسألة تحويل دين الحق الى أرثوذكسية أيديولوجية تُقدَّم الى « المؤمنين » على هيئة الطريق المستقيم في العقائد والشريعة بغض النظر عن تعارضها واختلافاتها مع مذاهب أخرى . وهكذا سار تاريخ الفكر الإسلامي أثناء قرون وقرون سيراً متوازياً فاصلاً وعازلاً بين أرثوذكسية « أهل السنة والجماعة » وأرثوذكسية « اهل العصمة والعدالة » (الشيعة) وارثوذكسية المحكِّمة او الشراة (الخوارج) . . . وقُلْ مثل ذلك في قضية تكوين « سُنَن » (تراثات) متوازية ، اي السنة المعتمدة على الصحيحين وسائر مجموعات الحديث المُجمَع عليها عند أهل السنة والجماعة ، والمجموعات الأربع المُجمَع عليها عند أهل العصمة والعدالة. حصل ذلك الى حد أن أصبح مفهوم « السنَّة الشاملة » او التراث الاسلامي الكلي (**La tradition islamique exhanstive**) مما لم يُفكَّر فيه بعد (impensé)في الفكر الاسلامي لاسباب أيديولوجية محضة. ولا يعود هذا إلى أن اللغة العربية قاصرة عن ذلك ، ولا لأن فكر المسلمين ضَيق او ضعيف بالطبيعة أو بشكل أزلي ، أو أنه غير قادر على إدراك تلك

الدرجة من التفكير والفهم . لهذا السبب ألحّ كثيراً على ما لم يُفكَّر فيه بعد في الفكر الإسلامي ، إما لأن الفكر الإسلامي تنحصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى (أي المنظومة المعرفية الخاصة بهذه الفترة) وإما بسبب ما سيطر عليه من ضغوط ايديولوجية في صورة ارثوذكسيات دينية كما قلنا .

* * *

لقد قام الدكتور هاشم صالح باجتهادٍ مثمر في هذا الميدان وساهم مساهمة جدية في إثراء اللغة العربية والفكر الاسلامي بتلك الأجهزة من المفهومات والاصطلاحات التي أشرت اليها كأجهزة لازمة لمن يريد التعرُّف النقدي على الفكر الإسلامي لا في مراحله التاريخية السابقة فحسب ، بل أيضاً في الممارسات المعاصرة المتعددة بتعدد الحركات الاجتماعية والسياسية التي تقدم نفسها في معاجم وتصوراتٍ إسلامية . إني لا أقول هذا الكلام لأخفض من قيمة تلك الحركات ، فالواقع انها تقوم بدور تاريخيٍ من الأهمية بمكان . ولكن ، لا بد من الإشارة الى أن التفكير في أصول الدين (أو ما يسمى باللاهوت أو علم الكلام أو أثولوجيا) وفي أصول الفقه كفلسفة الحقوق ، وفي علم الأخلاق وفي علم الروحانيات على غرار ما قام به الغزالي في إحياء علوم الدين ، كل ذلك منسيٌّ أو مجهول أو ثانوي اليوم بالنسبة الى ما أسميته بايديولوجية الكفاح والدفاع عن « الاسلام » بشكل تبريري وتبجيلي بصفة عامة . ومهما بلغ الدكتور هاشم صالح من الدقة والتدقيق في ترجمته فإني أحذر القارىء العربي كل التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمداً على النص العربي فقط . اود طبعاً ان تتعدد المناقشات والتعقيبات لخلق جوّ فكري إسلامي حول إشكاليات جديدة محرَّرة من قيود الارثوذكسيات والميتولوجيات .

ولكن ، لن تتم الفائدة بهذا المقصد السليم الاسنى إلا اذا تنبَّه القارىء العربي الى مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية ، ألا وهي مشكلة ما سميته **منظومة الدلالات الحافة او المحيطة** (le système de connotation). لا يحقّ لأحد ، وخاصة اذا كان عالماً راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الارثوذكسية المعروفة ، ان يتدخل في تعقيب او مناقشة ناهيك عن ان يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ، اقول لا يحق له أن يفعل ذلك اذا لم يُحِط علماً بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم : « منظومات الدلالات الحافة او المحيطة او الثانوية » (راجع مثلاً :

Cathrine Kerbrat — Orecchioni : La CONNOTATION . Presse universitaire de Lyon 1977)

اقول هذا الكلام بخصوص مفهومات اساسية كـ **أسطورة وتاريخية**. لقد ألححت على هاشم صالح حتى يكثر من الشروح والتعليقات في هوامش الصفحات لكي يساعد القارىء على الفهم الدقيق وينقذه من سوء الفهم والتورط في احكام سريعة على أشياء لم يعرفها حق المعرفة . ومع ذلك فقد وقعت تجارب مؤلمة مع علماء مشهورين محترمين معروفين برسوخ علمهم وصفاء نيتهم وإخلاص إيمانهم فتورَّطوا في سوء تفاهمات مأساوية .

فعندما يقرأون ترجمة جملة كهذه :

« Le Coran est un discours de structure mythique »

أي « القرآن خطاب أسطوريّ البنية » كما جاء في ترجمة الدكتور عادل العوا ، فإنهم يصرخون ويدينون . . . في الواقع ، إن الترجمة صحيحة وسليمة لغوياً ، إلا أن مفهومات « خطاب » و « أسطورة » و « بنية » لم يُفكَّر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر . ولن تؤدّي المناقشة الى أية نتيجة صالحة اذا ما تمسك هذا الطرف المذكور بأحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخ الروائي - الخطي واستخدام القرآن لمفهوم الاسطورة .

* * *

ارجو كل الرجاء أن يُحسِن القارىء ظنه بالمؤلف وبالمترجم ، فإنهما تعاونا تعاون الأخوين على البِرّ والتقوى وكلمة الحق . وقد قصدا إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها في عصور اجتهاده الأول . لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية . وكما أن الشافعي ألّف رسالته المشهورة ليقترح وسائل جديدة للاجتهاد كإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية فكذلك يضطرُّ الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها . لا شك أن المحاولات المقدَّمة في هذا الكتاب لا تكفي للوصول الى ما يرام من نتائج في جميع الميادين الخاصة بالفكر الاسلامي ، إلا أنها تفتح آفاقاً وتقترح طرقاً وبرامج عملٍ لا بدَّ من الشروع بها وانجازها على أدق الأساليب والمناهج الفكرية والعلمية . ولذا اخترنا عنواناً لهذا الكتاب : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**.

وستتلو هذا الكتاب ، بعون الله ، كتبٌ اخرى كانت قد نشرت بالفرنسية أو في طريق التأليف . إلا أن البرامج التي اقترحتها في مجال الدراسات القرآنية مثلاً (راجع مقدمتنا لكتاب **قراءات في القرآن**) ستستغرق وقتاً طويلاً وجهوداً متعددة متواصلة لباحثين مسلمين وغير مسلمين مُدَرَّبين على مناهج وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومطّلعين بشكل جيد على العلوم الاسلامية الموروثة .

محمد اركون

مقدمة

كيف ندرس الفكر الاسلامي

﴿ كذلك يبيّن الله لكم الآيات لعلكم تعقلون ﴾
(القرآن)

نحو نقد العقل الاسلامي

ليست النصوص المجموعة بين دفتي هذا الكتاب إلا معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الاسلامي . اقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر ، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الادبيات الهرطقية (= البدعوية) والتيولوجية . ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الانسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة . وهو أيضاً تاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها لانه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الاسلامي المعاصر وسدّ نواقصه منذ ان كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية .

لم يعتد مؤرخ الفكر على أن يجمع بين كل هذه الاهتمامات (الهموم) ، ويفتتح كل هذه المنظورات ، ويتابع كل هذه المهمات في نفس الحركة الواحدة من الفكر والكتابة . إنني لا أدعي اني قد نجحت في هذه المهمة تماماً . ذلك ان المشروع شديد الجدَّة وشديد التعقيد الى حد أنه يتعذر انجازه تماماً منذ المحاولات الأولى . ولكني مع ذلك اعتقد اني قد اكثرت من ضرب الامثلة[1] ، وأوضحت المواقع الاستراتيجية لتدخل المؤرخ ـ المفكر في الحالة الراهنة للبحث والمجتمعات الاسلامية ذلك اني لا أفصل ابداً بين هذين المنظورين المذكورين . أقصد بذلك اني احرص على الالتزام بمبادىء المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً . كما إني أهدف إلى ادخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الامس واليوم إما من أجل توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة ، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للايديولوجيات الرسمية .

لكي أبين بشكل واضح الفروق التي تميز بين التاريخ التقليدي للفكر وبين الفكر الجديد الذي اريد أن افتتحه وأمهد له الطريق فسوف اذكر ببعض خصائص الأول وصفاته[2] . كان تاريخ الافكار قد فرض نفسه في مجال التعليم والبحث لفترة طويلة بصفته علماً متميزاً ومختلفاً عن الفروع والاختصاصات الأخرى لعلم التاريخ . إنه يستند على الفرضية التي تقول بأن

الافكار ذات قوام متماسك وثابت ، وإنها ذات دلالات ومعان فوق تاريخية . كما ويبرزها بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الاكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية . يبرزها وكأنها مزوّدة بقوة موجّهة تتردد وتتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات . نلاحظ أن تصوراً كهذا لتاريخ الأفكار مرتبط كثيراً بالفلسفة الجوهرانية والماهياتية للانظمة التيولوجية والميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما وترعرع في احضان الوحي من توراة واناجيل وقرآن ، وفي احضان الفلسفة الافلاطونية[٣] . كان هذا اللقاء بين الوحي التوحيدي والفلسفة الافلاطونية قد سهّل عملية الخلط لدى العرب المسلمين بين افلوطين في الكتاب الشهير المدعو « بإلهات ارسطو »(*) ، أو تلفيقة الفارابي « لرأي الحكيمين » . كانت التيولوجيات والفلسفات التي انتشرت أثناء العصور الوسطى في كل الفضاء الجغرافي الاغريقي - السامي قد قوّت الى حد كبير هذا التصوّر الذي يقدم الأفكار على أنها كائنات منفصلة ومتفرقة تستمر فقط بقوة الذهن (= العقل) ، مؤسَّسة على الانطولوجيا المتعالية ومؤسِّسة لها[٤] .

كان الاصلاح الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر قد فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحُّص الحر ، وزعزع بذلك الاستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية دون أن يخرج عن الاطار الانطولوجي الخاص بالوحي . ثم جاءت حركة النهضة في الغرب ايضاً لكي تعمق هذه الحركة الاصلاحية وتزيد من اكتساب العقل لحقوقه الى حد الفصل بين الفلسفة الاستقرائية التي تفكر انطلاقاً من الواقع والعلوم وبين التيولوجيا التي اخذت تكتفي منذ الآن فصاعداً في ادخال بعض التماسك على معطيات الوحي المطبَّقة على حياة المؤمنين . في الواقع ان هذا الفصل قد كرس نوعاً من التخصصية في رؤية العقل وكرس ايضاً تشظي المعرفة . وتسارعت الحركة بعدئذ على هذا النحو واشتدت حتى وصلنا اليوم إلى العلوم المدعوة دقيقة وإلى آخر منتجات التكنولوجيا المعاصرة . وتم الفصل بينها وبين التيولوجيا نهائياً .

كان التعليم المدرسي والتطور الايديولوجي في كل بلد قد ساهما أيضاً في تثبيت الحدود بين العلوم العقلية والعلوم الدينية وفي تجميد المناهج وتأبيد = تخليد أنماط التساؤل المعروفة وعزل العلوم بعضها عن البعض الآخر . ففي فرنسا بشكل خاص نجد ان المسار الايديولوجي الذي ابتدأ منذ الثورة الكبرى قد انتهى إلى الفصل القانوني بين الذرى السياسية والذرى الدينية دون أن تُدرس بعمق انعكاسات هذا القرار السياسي الخطير على النظرية النقدية للمعرفة . إن الجهود والمحاولات التي تبذلها الحكومة الاشتراكية حالياً من أجل حل مشكلة ما يسمى بالتعليم الحر ، وأنواع الرفض والمقاومة الهائجة التي أثارتها الحلول المقترحة لدى كلا المعسكرين الكاثوليكي والعلماني تبيّن لنا إلى أي مدى بقيت الفلسفة الضمنية الخاصة بتصور كلا الجهتين لا مفكَّراً فيها ، بل مهملة ومشوَّهة من قبل التطاحن الايديولوجي .

إني غالباً ما أتعرض في نصوصي ودراساتي إلى هذا الموضوع لأنه يخص أيضاً المناقشات

(*) كان الكتاب قد ترجم بالضبط تحت عنوان : « اوثولوجية ارسطو طاليس » وهو في الواقع لا علاقة له بارسطو ، وانما هو مأخوذ على هيئة مختارات من « تساعيات » افلوطين . (المترجم) .

الحادة ، والصراعات الحاسمة الاكثر هيجاناً والتي تدور الآن في المجتمعات الاسلامية المعاصرة .

إن تشظي العقل والمعارف التي انتجها منذ القرن السادس عشر قد حصل ايضاً في النظام التعليمي والجامعي الذي ادخل إلى البلدان الاسلامية والعربية بعد الاستقلال خصوصاً . هكذا نجد مثلاً أن قسم اللغة العربية في الجامعة لا يخصص اي مكان « للفلسفة » . ونجد أن الفلسفة بدورها لا تترك اي مجال لتسرُّب الادب ولا حتى التيولوجيا الى رحابها وقاعاتها . أما هذه الاخيرة ـ اقصد كليات الشريعة ـ فهي معقل لمعارف ومزاعم العقل « الاسلامي » الاكثر دوغمائية كما كان الاصوليون قد حددوه وعرَّفوه بشكل خاص[٥] . كان ابن قتيبة قد شنّ في الماضي حرباً صليبية ضد الفلسفة التي نافست العلوم الدينية على السيادة والاستاذية في مختلف مجالات المعرفة . حصل ذلك في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي . وقد استمرت هذه المناقشة واتسعت وتعقدت حتى حصل تدخل ابن رشد القوي والعنيف ، ولكنه انتهى اخيراً بالفشل .منذ ذلك الوقت لم تدرس مطلقاً مشكلة الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية بكل ابعادها الفكرية الحقيقية في المناخ الاسلامي . نقصد بالابعاد الفكرية هنا الروابط المتحولة والمتغيرة بين المفكَّر فيه واللامفكَّر فيه في كل فترة وكل عمل او مؤلَّف وكل مجتمع . كما لم تدرس الابعاد السوسيولوجية لهذه الروابط . نقصد بذلك التناقض بين العلماء ـ الفقهاء من جهة وبين المثقفين والأدباء الذين كانوا يميلون إلى تشكيل طبقة متجانسة من جهة أخرى . كما لم تدرس الأبعاد التاريخية المتمثلة بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحبِّذة إما لنزعة إنسية (هيومانيزم) وإما لأرثوذكسية منغلقة وصارمة كما حصل بعد القرن الخامس الهجري .

إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الصرف للكلمة) من الناحية السوسيولوجية والانتروبولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به . إن هذا البرنامج يختلف عن برنامج بروكلمان وفؤاد سيزغين المتمثل فقط في جرد المؤلفات العربية وإحصائها . إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي انتجها العقل ضمن الاطار الميتافيزيكي والمؤسساتي والسياسي الذي فُرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية .

إنه لأمر ذو دلالة أن المنهج التنقيبي الاستشراقي الذي يفتخر بحق بأنه قد ساهم في تقديم معرفة علمية افضل للمجال الاسلامي لم يقم بأي رد فعل ضد التخصصات والتفريعات والتصنيفات وبالتالي الحدود الايديولوجية لا المعرفية التي أورثنا اياها العصر الكلاسيكي للعقل « الاسلامي » . وقد حصل ان تصادفت هذه التصنيفات والتخصصات وخصوصاً ما يتعلق منها بالفلسفة والتيولوجيا مع تلك التصنيفات والتخصصات التي اعتمدت في الغرب .

ينبغي القيام بدراسة معمقة من اجل استكشاف أسباب هذا التصادف وظروفه الايديولوجية والثقافية ، ومعرفة التواطؤ السري بين علم الاسلاميات (= الاستشراق) مع انماط التفكير والفرضيات والتحديدات التي رسخت في الغرب من قبل علم اللاهوت والميتافيزيك الكلاسيكي[٦] والمنهجية الفللوجية والتاريخانية . نلاحظ اليوم ظهور تيار ايديولوجي في الغرب

يدعي الانتماء إلى المراسيم الجامعية والتمسك بـالقيم الاكاديمية في البحث ، ولكنه ينشر ويعمم في اللغات الاجنبية شعارات الخطاب الاسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل[٧] .

إن حدود وخصائص التطبيق « العلمي » للاستشراق يمكن أن تتوضح لنا في هـذا المجال الذي نحن بصدده عن طـريق تفحص الجزء الأول من كتـاب « تاريـخ الأدب العربي » لجـامعة كمبردج[٨] The Cambridge History of arabic litterature تحت العنوان العـام « الأدب العربي » نجد مجموعة فصول تعالج إما مادة تاريخ الأفكار وإما مادة التاريخ الأدبي . ولكن هذه الفصول المكتوبة من قبل باحثين متخصصين ليست إلا عبارة عن رصف للمعارف المتراكمة المتعلقـة بكل موضوع أتى به التراث كالشعر الجاهلي والنثر العربي البدائي والرسـالة النبـوية والقـرآن والحديث والسيـرة والشعر الأمـوي والتأثيـرات اليونـانية والفـارسية عـلى الادب العربي . نـلاحظ في هذا الكتاب غياب الفصـول التي تعالـج موضـوع التأريخ (= كتابـة التاريـخ) والجغرافيـا والفكر اللغوي وبدايات علم الكلام والتفسير وتيار الزهد وعدم الأخلاق أو السلوك . . . وأمـا الفصل التاسع عشر فهو مخصص « للخرافات والأساطير قبل الاسلام وفي بداياته » . ولكننـا نبحث فيه عبثاً عن معالجة سيميائية (بنيوية) للحكاية الشعبية أو عن مقاربة حديثة لفن السرد القصصي أو عن استكشاف المخيال العربي . على العكس ، نجد أن هذا الفصـل يبتدىء باستشهادٍ مـأخوذ من كـارادوفو الـذي يحيلنا مبـاشرة إلى القـرن التاسـع عشر . يقول : « نجـد في شخصيـة كـل تيـولوجي وجغـرافي ومؤرخ مسلماً فولكلوريـا » (ص ٣٧٤) . ليس هنـاك أي أثـر في الكتـاب للمخيـال الفردي الـذي يساهم مـع العقل والـذاكرة في بلورة التصـور والادراك ، ولا للخيـال الاجتماعي بصفته وعاءً للتصورات التي تنتجها ملكات تحسس الـواقع وتفسيـره وترجمتـه . وأما مفهوما الابستمي ونظام الفكر اللذان استُغلا بخصوبة لامتناهية من قبل ميشال فوكـو فقد بقيـا مجهولين تماماً (أو مستحيلاً التفكير فيهما) بالنسبة لمؤرخي الادب العربي . وأما القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتُقدَّم دائماً على أنها تشكيلات استدلاليـة ـ عقلانيـة في حين أنها مـدينة جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الاساطير الخاصـة بأصـول كل فئـة أو ذات جماعيـة ويساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها .

إن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها تحتاج إلى إعـادة تقييم على ضوء انتربولوجيا المخيال (او الخيال) وعلم اجتماع العـامل الاسـطوري والشعائـري والتاريخي والعقلاني واللاعقلاني « والعقل الكتابي » والتراث الشفهي . إن عدم اهتمام معـظم المستعربـين وعلماء الاسلاميات الغربيين بدرس انتاج المعنى ومستوياته هذه يدل إلى أي حد يبقون هامشيـين بالنسبة لتقدم البحث العلمي الذي يطبقه الغربيون على مجتمعاتهم بالذات[٩] .

إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنـا تأخـراً في البحث وبطئـاً ونواقص أشد إيلاماً وحزناً . إن تفاقم المشاكل السيـاسية والاجتمـاعية والاقتصـادية منـذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للانتاج العلمي في المجال العربي والاسلامي كماً ونوعاً . أمـا الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغـزيرة جـداً . إن أمثال طـه حسين وأحمـد أمـين والمازني وسـلامة مـوسى وغيرهم . . . لا يـوجدون في المنـاخ العربي الـراهن . صحيح أن

مثقفي العصر الليبرالي[10] كانوا يقلدون بشكل استعبادي زائد عن الحد النماذج الثقافية التي اطلعوا عليها في الغرب . إن خصومهم من مثقفي المرحلة « الثورية » يستمتعون بإدانة خضوعهم الاستلابي للغرب أو حتى خيانتهم للقضية القومية . ولكنهم ينسون ان المثقفين الليبراليين قد قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة ، في حين أنهم راحوا هم يؤيدون باسم « الثورة » مواقف الفكر الارتدادي وأساليبه . إن نكبات العقل العربي والاسلامي الجديدة هذه تستحق تفحصاً ودراسة طويلة لا أستطيع القيام بها هنا . لكي اساعد القاريء على فهم النصوص المجموعة في هذا الكتاب ، فإني اعتقد أنه من المفيد أكثر ان أعدد الموضوعات الأساسية المشكِّلة أو المكوِّنة للفكر العربي ـ الاسلامي .

عندما نحاول تتبع المسار الطويل للعقل في شتى الاوساط الاجتماعية التي لمستها الظاهرة الاسلامية أو هيمنت عليها بدءاً من العام الاول للهجرة (٦٢٢ م) ، فاننا نكتشف وجود شخصيات ومؤلفات ولحظات تأسيسية تتيح لنا التعرف على كل أنواع التطورات والأحداث اللاحقة .

سوف أعطي الامتياز ضمن هذا التوجه للحقول المعرفية واللحظات التالية :

١ ـ القرآن وتجربة المدينة .
٢ ـ جيل الصحابة .
٣ ـ رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة .
٤ ـ السنة والتسنن .
٥ ـ أصول الدين ، اصول الفقه ، الشريعة .
٦ ـ مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها .
٧ ـ العقل في العلوم العقلية .
٨ ـ العقل والمخيال في الادبيات التأريخية والجغرافية .
٩ ـ العقل والمخيال (= الخيال) في الشعر .
١٠ ـ الاسطورة ، العقل والمخيال في الآداب الشفهية .
١١ ـ المعرفة السكولاستيكية (= المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحسّ العملي Le sens Pratique) .
١٢ ـ العقل الوضعي والنهضة .
١٣ ـ العقل ، المخيال الاجتماعي والثورات .
١٤ ـ رهانات العقلانية وتحولات المعنى .

* * *

إن هذه الخطوط العريضة للبحث والتأمل لا تتيح بالتأكيد استنفاد دراسة كل الأعمال والمجالات التي انخرط فيها العقل « الاسلامي » قليلاً أو كثيراً . ولكنها مع ذلك تتيح لنا تجميع الخصائص المكوِّنة للفكر الاسلامي والمتمثلة في العناصر الأساسية للتصور والاعتقاد وأشكال الادراك ومحاكمة الأشياء ، ثم أطر التعبير وأساليبه والتوترات التثقيفية وآليات الانتقاء

قبول أو الرفض والطرح . إننا إذ نحصي هذه المعطيات ونستخرجها لا يغيب عن أعيننا الهدف الأساسي لبحثنا وتحرينا ألا وهو: التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الاسلامي .

١) إني إذ اتخذ القرآن وتجربة المدينة كنقطة انطلاق لا أريد أبداً الانصياع لهيمنة اسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي ، هذا في حين أن أحد أهداف الدراسة التي اقوم بها يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة . ولكن حصل أن اتخذ القرآن وتجربة المدينة نوعاً من الأقدمية أو الاسبقية التي لا مجال للشك فيها . لقد ادخلا أشكالاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادىء لتوجيه السلوك الفردي ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال ومؤلفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا . كنت قد توقفت طويلاً عند المشاكل التي ما انفكت قراءة القرآن تطرحها على إثر التفاسير العديدة المتراكمة في الماضي . أرجو من القارىء هنا أن يعود إلى كتابي السابق الذي بعنوان : قراءات القرآن . لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القرآني . وينبغي محاولة فهمهما وتفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين : اللغة ــ التاريخ ــ الفكر(*) . يمثل العصر الافتتاحي لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية (= تجربة محمد) على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس ، والعكس : أي محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية . إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والسور المدينية، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه ، وبين حكاية اسطورية واستطراد ارشادي . إن تداخل الظرف الآني الراهن مع الابدية ، وتداخل الظرف العابر مع الثابت الذي لا يتغير ، وتداخل الزائل مع الكائن المطلق وتداخل الدنيوي مع المقدّس وتداخل المادي مع المتعالي(١١) ، كل ذلك يحيلنا الى مستوى وطراز من الفكر يختلف عن نوعية الفكر الذي ساد فيما بعد اثناء الاحتكاك بالفكر اليوناني والذي اعتُقِد أنه يشرح الخطاب القرآني أو يفسره

(*) تمثل هذه المعادلة المتشابكة اهمية كبرى بالنسبة لدراسة تاريخ الفكر ، أي فكر . فنحن لا نستطيع أن ندرس مرحلة فكرية في الماضي القريب او البعيد اذا لم نأخذ بعين الاعتبار وضع اللغة آنذاك وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة ، وعلاقة كل ذلك بالزمن ومشروطيتها به . ان نظرة سريعة نلقيها على العصور الثقافية العربية ـ الاسلامية توضح لنا ذلك . لنأخذ العصر الجاهلي مثلاً ثم العصر الاسلامي الأولي والعصر الكلاسيكي الذي تفاعلنا فيه مع اليونان وغيرهم ثم العصر الأرثوذكسي السكولاستيكي ثم عصر النهضة الحديثة ، فإننا نلاحظ شيوع مفردات معينة واساليب تعبير مختلفة من عصر الى آخر . لذلك نرى أن أهم شيء مراعاته في قراءة النصوص الماضية هو الحذر من اسقاط معانيها الحالية على معانيهاط السابقة . وهذا ما يدعى « بالمغالطة التاريخية » . ينبغي قراءة النصوص قراءة تزامنية (Synchronique) الواعي مضامينها السائدة في وقتها . وهذا ما فعله اركون بالنسبة للقرآن .(المترجم) .

في حين أنه يسقط عليه مفاهيمه وتحديداته الخاصة بزمن آخر . فعلى مستوى القرآن وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك ومتموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات . نجد أن اللغة والفكر آنذاك - أي لحظة انبثاق القرآن - مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش . وأما عندما ننتقل إلى التفاسير التي انتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادىء وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة . وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي الى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله ، ويحمّلونها ما لا تحتمل . إنها - أي آيات القرآن - لا تعود عندئذٍ نصوصاً تدرس لذاتها .

٢) إنه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني (مات عام ٨٥٢ هـ / ١٤٤٩ م) وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة . هذا على الرغم من أن هؤلاء يحتلون موقعاً مفتاحياً وأساسياً فيما يتعلق بنقل النصوص المؤسسة للاسلام ولكل تراثه . ولكننا نلاحظ أن تراجم « كتاب الرجال » لأبن حجر تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الاسلامي الشائع وتجيشه وتنكّر (= تقنّع ، تحجب) في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من الشخصيات المترجم لها . لقد آن الأوان لكي نفتح هذه الأضبارة الشائكة على مصراعيها (كلياً) . اننا لا نستطيع أن نكتفي بمفهوم « العدالة » الذي بلوره المحدِّثون (أصحاب الحديث) . وإنما ينبغي إعادة تفحص كل « الاسنادات » ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير الشعبية . وإنما نريد على العكس ، أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت « حقيقة » المعلومات التأسيسية المكوِّنة لكل التراث الاسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل (*) .

هنا أيضاً ينبغي قلب المنظور العقلانوي والظاهري للنقد التقليدي من أجل تركيز الاهتمام على الأشياء التي غذّت ودعمت بالفعل الحساسيات والعقائد والنزعة التقوية والفكر

(*) احدى أهم الركائز التي يستند عليها الفكر الحديث تتمثل في تبيان دور الخيال او المخيال او الأسطورة - بالمعنى الانتربولوجي للكلمة - في صنع التاريخ . ان التاريخ لا تصنعه فقط - أو تحركه - الأحداث المادية الواقعية التي جرت بالفعل ، وانما تصنعه أيضاً الخيالات والأحلام والأوهام التي تصاحب هذه الأحداث عادة أو تسبقها أو تأتي بعدها . ان الأسطورة هي احدى محركات التاريخ . تماماً كالصراع الطبقي أو كالعامل الاقتصادي . كانت وضعية القرن التاسع عشر قد احتقرت هذا العامل جداً بسبب من نزعتها العلموية (Scientiste) . هذا لا يعني بالطبع انه ليس هناك من فرق بين العصور القديمة والعصور الحديثة ، أو بين المجتمعات ذات البنى التقليدية العتيقة والمجتمعات ما بعد الصناعية . من الواضح أن تأثير الأسطورة والمخيال على الأولى هو أكبر واشد تعبوية وفعالية منه على الثانية . (المترجم) .

وأنواع السلوك اللاحقة للمؤمنين . نقصد بذلك استبطان المؤمنين لكل تراجم الرجال العظام على هيئة صورة مثالية وتقديسية . من الواضح أن سيرتي محمد وعلي تشكلان نموذجين كاملين لهذا النوع من التراجم [١٢] .

٣) كان موضوع الصراع حول الخلافة/الإمامة على العكس مما أثارته حالة الصحابة ، في رأس اهتمامات المسلمين وكذلك المستشرقين . وقد جرى التركيز إما على الرهان السياسي (وهذا هو المنظور أو الخط السني الذي عمقته التاريخوية الحديثة وإما على البعد البطولي في التاريخ ، الخاص بالإمامة (وهذا هو الخط الشيعي الذي ركز عليه « الروحانيون » والناطقون المعاصرون باسمهم كهنري كوريان وسيد حسين نصر . . .) . هكذا نلاحظ أن مسائل الفلسفة السياسية والبسيكولوجيا التاريخية لا تزال تنتظر من يطرحها خارج إطار المماحكات الجدالية العتيقة والقروسطية بين السنة والشيعة (انظر الفصل المخصص للموضوع في هذا الكتاب) عندما اتحدث عن توحيد الوعي الاسلامي فإني لا أهدف في الدرجة الأولى إلى تحقيق مصالحة دينية بين اجزاء الأمة وفي صفوفها ، أو إلى تجاوز نهائي لكل الفتن التي مزقت الأمة الإسلامية المثالية التي حلم بها المسلمون والتي لم تتحقق مطلقاً بشكل محسوس في التاريخ . هذا على الرغم من ضرورة تحقيق هذا التجاوز وأهميته . على أي حال يمكننا أن نحقق نتيجة كهذه عن طريق آخر إذا ما نجحنا في أن نفكّر أخيراً بما بقي لا مفكّراً فيه (Im-pensé) بخصوص كل الصراعات التي دارت حول الخلافة أو الإمامة . سوف يرى القارىء أثناء مطالعة هذا الكتاب كيف حاولت أن أعيد طرح الروابط بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام عن طريق استخدام مصطلحات تاريخية وفلسفية في آن معاً ، فيما وراء الظروف والمماحكات الحزبية والعارضة التي حصلت بين علماء السنة والشيعة ، وفيما وراء الاتهامات التي تبادلوها فإن الشيء الأهم الذي كانوا يحاولون السيطرة عليه هو ذروة السيادة العليا التي تسوّغ كل سلطة سياسية أو تنقضها . إن هذه السيادة العليا للتبرير تبدو بالنسبة للمحكومين شيئاً مقدساً متعالياً يتفوق على السلطة السياسية المقتنصة عن طريق القوة من قبل احد الفريقين . لم يحاول باحث واحد حتى الآن أن يبين كيف أن وظيفة التعالي التقديسية التي تؤمنها ذروة التشريع أو التسويغ هي ضرورية جداً بالنسبة للمخيال الاجتماعي أقصد بذروة التسويغ هنا أو السيادة العليا سلطة البابا مثلاً الذي يمثل وسيط المسيح فيما يخص الكاثوليكية ، أو القرآن الذي يمثل كلام الله أو هيبة النبي واحترامه الذي انتقل فقط إلى ذريته عن طريق علي وفاطمة أو العودة إلى الأرض الموعودة بالنسبة لليهود أو الاقتراع العام بالنسبة للديمقراطيات الحديثة أو هيبة « القادة التاريخيين » بالنسبة للشعوب التي خاضت حروب التحرير الوطنية . . . تعاش هذه السيادة العليا من قبل الجسد الاجتماعي (المجتمع ككل) وينظر إليها وكأنها مرجع فوق بشري أو فوق فردي (أي يتجاوز البشر والفرد) وذلك فيما يخص حالة الاقتراع العام غير المتلاعب به . من المعروف أن الاقتراع العام في الديمقراطيات الغربية الحديثة يؤدي إلى فرز أغلبية تتجاوز رأي الفرد وتجبر كل فرد على احترامها حتى لو كان قد صوت ضدها . إنها إذن هيبة فوق فردية وليست فوق بشرية كما هو عليه الحال فيما يخص الأنظمة الثيوقراطية . إن هذه السيادة العليا تؤمن للشخص بعض الحماية

ضد التطرفات الاستبدادية للسلطة الحاكمة . وفي المجتمعات المحكومة من قبل سلطة ذات حق إلهي نجد أن الرعية تعتقد وتشعر بالصفة المقدسة للرئيس الأعلى عن طريق الشعائر الدينية المرافقة لحفلة التنصيب . ونلاحظ أيضاً فيما يخص نقل السلطات من رئيس إلى آخر في الأنظمة الديمقراطية المعلمنة أن الاحتفالات التي تصحب عملية النقل هذه ذات علاقة ما - ولو بعيدة - بأبهة الشعائر الدينية ووقارها (*) .

٣) إذا كانت هذه الاعتبارات التي اوردناها صحيحة فإنه لمن الأصح والأمثل أن نتتبع العمليات البسيكولوجية ، والسوسيولوجية والثقافية التي رافقت فرز مخيال اجتماعي اسلامي متولد عن تجربة المدينة المواظبة المستمرة على تأمل القرآن واستبطانه من جهة ، ثم نتتبع من جهة أخرى تمايز أو تولد المخيالات الاجتماعية المختلفة التابعة للفئات العرقية - الثقافية العديدة التي حاولت السلطة الاسلامية الجديدة دمجها وتمثلها نهائياً لكن دون أن تتوصل إلى هذا الهدف أبداً .

هكذا نلاحظ أنه لا يكفي التحدث فقط عن الصدام بين نوعين من العصبية كما فعل علماء الانساب العرب . أقصد بهاتين العصبيتين هنا العصبية إما لبني هاشم وإما لبني سفيان . إننا نريد زحزحة النقاش ونقله من الإطار الضيق المحصور بكلا العشيرتين وبمجتمع الحجاز بشكل عام نحو الجدلية الاجتماعية التي تثيرها وتنشطها كل جماعة بشرية عندما تريد استبدال نظام من التسويغ والشرعية لاحق بنظام سابق . إن الفائدة الناتجة عن زحزحة (**) منهجية ومعرفية كهذه ضخمة جداً . تتمثل هذه الفائدة العظيمة في تعرية الآليات السوسيولوجية الحقيقية التي حافظت في كل مكان على التعارض الأولي الذي ذكره القرآن . أقصد بذلك التناقض والتضاد بين المجتمعات « المتوحشة » والفكر « المتوحش » من جهة / وبين المجتمعات المدجنة أو المجتمعات الاسلامية التي أرادها الله وحماها وقادها (جاهلية / اسلام) . بهذا الشكل نتوقف عن تقنيع وحجب أحد المعطيات الأساسية للانتروبولوجيا السياسية ونتوقف عن تلبيسه بشعارات « دينية » تؤدي إلى انقسام الوعي الإسلامي لا محالة كما وتحد من إطار النقاش العلمي وتجعله ضيقاً ومحلياً بدل أن يكون واسعاً وكونياً . إن تعرية الحوافز الحقيقية للناس المتنافسين على السلطة في مجتمع ما يعني رفع الستارة عن الأصول الخادعة التي تختبىء وراء

(*) اعتقد أن اركون يفكر هنا بنقل السلطات من يد جيسكار ديستان الى فرانسوا ميتران الذي حصل في الأليزيه عام ١٩٨١ . عندئذ خسر مؤسسو الجمهورية الخامسة لأول مرة منصب رئاسة الجمهورية لصالح المعارضة الاشتراكية - اليسارية التي حاربت هذه الجمهورية (التي اسسها ديغول) ودستورها بالذات طيلة ربع قرن ! وهكذا راح ميتران يتمتع ديمقراطياً بكل صلاحيات الدستور الذي كان قد حاربه بكل عنف في السابق عندما كان معارضاً . انظر كتابه : « الانقلاب الدائم » .

(**) يستخدم المفكرون المعاصرون مفهوم الزحزحة (le déplacement) ويعنون بذلك أما توسيع الاشكالية القديمة واخراجها من اطارها الضيق ، واما تغييرها كلياً وطرح اشكالية اخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة . وهكذا نستطيع ان نتجاوز « المناطحة » العنيدة والتخبط المجاني في صراعات قروسطية لا يمكن أن تؤدي الى أية نتيجة ايجابية محسوسة . عندئذ نجد اننا بحاجة الى زحزحات عديدة لا الى زحزحة واحدة ! . . .

الشعارات « الدينية » المستبطنة على هيئة حقائق منزلة . يبين التحليل التاريخي والثقافي للنصوص (المقدسة) التي يستشهد بها كلّ من السنة والشيعة في عراكهم ، أقول يبين بوضوح الوظيفة الايديولوجية التي عفا عليها الزمن لهذه النصوص بالذات .

٤) ان مسألة التراث الإسلامي لم تعالج ابداً قط ضمن إطار التحليل والفهم الانتربولوجي (أنظر بهذا الصدد أعمال جورج بالانديه) . أما النقد الاستشراقي فلم يفعل إلاّ أن زاد من خطورة المنهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمها سوءاً ضمن الاتجاه الأكثر فللوجية وتاريخوية . إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي لكي ندرس عملية تطورها ونحدد السياق الذي انبثق فيه كل حديث نبوي والطريقة التي مارس دوره بها . ولكن هدف البحث الأساسي والأولي ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي . وهنا ينبغي أن نقوم بنفس العمل الذي قدمناه بخصوص القرآن . يلزم هنا،ولا بدهنا،من التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كل واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى هذا اليوم : أي التراث السني والشيعي والخارجي . ان التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية يتجاوب مع التحليل الانتروبولوجي الذي يحلل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي فتدعم مجموعات كتب الحديث المصحف القرآني في عملية نشر الكتابة وبالتالي نشر الكتاب بصفته وسيلة للتمثل الايديولوجي والهيمنة السياسية والثقافية للشعوب والقبائل التي لا كتابة لها .

إن مغامرات المعنى الحاصلة عن هذا التنافس العنيد لا تؤخذ بعين الاعتبار من قبل العلماء (رجال الدين) . على العكس أنهم يسوغون « تيولوجيا » « وثقافياً » ضرورة تصفية كل مقاومة لمجتمع الجاهلية تقف ضد توسع وانتشار « الحقيقة » المتضمَّنة في المصحف ، هذه الحقيقة المشروحة في مجلدات أخرى بواسطة الأئمة المأذونين المفوضين . لكن مأذونين من قبل من ؟

في الواقع أن الحديث (النبوي) كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكّل في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئاً فشيئاً . إن كل حديث يقوي وحدة الأمة عن طريق التقاطه وتلخيصه بأسلوب مقتضب للطقوس الشعائرية والسلوك الاخلاقي والممارسات القانونية والمعارف التجريبية ورؤيا محددة للعالم ، ويوجه كل ذلك باتجاه منظور تاريخ النجاة أو الخلاص في الآخرة . ان مجموعة هذه الأشياء تمارس دورها في آن واحد كشاشة لاسقاط القيم عليها وكتصورات مثالية ترسخ هوية الأمة تؤبدها = تخلدها عبر التقلبات العديدة التي شهدها تاريخها. كما تمارس دورها كإحدى ذرى السيادة العليا الإلهية التي ينبغي عليها مبدئياً الحلول محل كل أشكال السلطة الممارسة على صعيد الأمة ، وكتراث حي يحفظ التواصل بين الأجيال المتتابعة حتى نرقى إلى جيل الصحابة . إن التراث الاسلامي إذ يتخذ مثل هذا الموقف وهذا التحديد يختلف فعلاً عن كل التراثات المحلية التي تمثل تنضيداً للقواعد والممارسات والعقائد والمعارف التي ليس لها ذاكرة تاريخية محددة . إن الحديث يتموضع داخل تسلسل زمني محدد تماماً وداخل إطار معنوي ـ سيمانتي مضبوط بشدة من قبل الخبراء (=

أصحاب الحديث) . إنه لا يتمثل كل شيء وإنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإسلامية . لهذا السبب نلاحظ دائماً استمرارية نوع من التوتر والصراع بين هذا الشكل التاريخي والمتحذلق (العالم) للتراث وبين التراثات العرقية ـ الثقافية التي تمثل نوعاً من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة اجتماعية .

إن كلتا هاتين الصيغتين من صيغ التراث قد وجدت نفسها في مواجهة تحديات الحداثة بدءاً من القرن التاسع عشر وهكذا نجد أنه بدلاً من أن نتكلم عن تناقض تبسيطي بين التراث والحداثة ، فإنه من الأنسب أن نستكشف مستويات المجابهة الفعلية وأشكالها سواء من ناحية التراث أو من ناحية الحداثة . ان مثل هذا الاستكشاف يمثل حقلاً آخر من البحث والتأمل ابتدأ الفكر الغربي بالكاد أن يباشره[١٣] .

٥) طالما تحدثت عن المفهوم الحاسم للأصول (يجب التذكير بمفهومها هامشياً) في الفكر الاسلامي ، سوف ألحّ هنا على فرق آخر ذي أهمية كبرى يتمثل فيما يلي : في حين راح الفكر الاسلامي الذي كان في طور البلورة والتشكل يحس بالحاجة للتفكير النظري بشأن مصداقية المعرفة وجدارة المعايير المستنبطة من النصوص المقدسة ويشكل علمي أصول الدين وأصول الفقه ، فإنه قد هجر عملياً هذين العلمين الأساسيين بدءاً من القرن التاسع عشر[١٤] . إنني لا أعرف أي مفكر مسلم واحد حاول أن يبذل ما بذله الشافعي من جهد عقلي لدى كتابته لرسالته الشهيرة . أما تعاليم اساتذة أصول الفقه في كليات الشريعة الموجودة حالياً فتتلخص في التجميع والتلفيق والتكرار السكولاستيكي لبعض الكتب المدرسية الكلاسيكية . هذا مع العلم أن نقد العقل الاسلامي الخالص ينبغي أن يحصل هنا قبل أي مكان آخر . أن أصول الفقه قد تعرضت بطريقتها الخاصة لما نسميه اليوم بالابستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة . لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج بشكل مسبق إلى تيولوجيا متماسكة أي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلاً مناسباً وصحيحاً للنصوص المقدسة ، فإنه كان لعلماء الأصول ميزة كتابة مقدمات لغوية لرسائلهم مطبقة على القرآن والحديث . يوجد إذن كمٌّ هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة . أن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الاسلاميين بالكامل (= علم أصول الدين وأصول الفقه) تهدف إلى تحقيق غرض مزدوج :

أ) تجاوز التاريخ الخطي المستقيم (Linéaire) لكل علم أو فرع من فروع العلوم وذلك من أجل التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتأريخ وعلم الأصول والأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى .

ب) توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره . بمعنى آخر أن علم الأصول قد ساهم على المستوى الثقافي في جعل القانون المبلور والمُنجَز في الواقع من قبل القضاة

والفقهاء الاسلاميين الأول من خلال الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية الخاصة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا إبان القرنين الأول والثاني للهجرة ، أقول قد ساهم في جعله يبدو مقدساً ومتعالياً ولا بشرياً . وقد نتج عن هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حد كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون إلهي . إن التوسيع من مجال تطبيق الشريعة في العديد من المجتمعات الاسلامية يدل إلى أي حد تبقى فيه تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول شيئاً لا مفكَّراً فيه داخل الفكر الإسلامي . إن هذا الوضع يفسر الحاجة الملحة وضرورة التدخلات العديدة التي أكثرت منها في السنوات العشر الأخيرة دون أن أتمكن لسوء الحظ من مخاطبة جمهور واسع والوصول إليه . والسبب الأساسي في ذلك هو أن معظم المسلمين لا يقرأون الفرنسية . وأما أولئك الذين يحسنون القراءة بهذه اللغة فهم منخرطون في نشاطات سياسية واقتصادية وتقنية بعيدة جداً عن مجال الفكر الإسلامي . وأما زملائي من الأساتذة القريبين من هذا الفكر فهم مسجونون أكثر مما ينبغي إما داخل جدران الموضوعاتية التقليدية وإما داخل تاريخ الأفكار الوصفي والتعليمي المحض كما كنت قد أشرت إلى ذلك آنفاً . وأما فيما يخص المستشرقين فإنهم يبقون لا مبالين إزاء فكر لا يعبر عن نفسه بلغة اسلامية محددة من غربية أو فارسية أو تركية ، ألخ ، وذلك لكي يصلح موضوعاً لاطروحة دكتوراه أو لمطبوعات « اسلامياتية » طبقاً للقواعد المستخدمة من قبل الوسط الأكاديمي أو استراتيجية دور النشر التجارية (١٥) .

٦) كانت الفلسفة قد شهدت ازدهاراً ملحوظاً بين عامي ١٥٠ ـ ٤٥٠ هـ / ٧٦٧ ـ ١٠٥٨ م وذلك قبل أن تواجه بالرفض من قبل الجسد الاجتماعي الثقافي (أي المجتمع) الخاضع لأيديولوجيا الأرثوذكسية السنية أو الشيعية . إن الظروف الاجتماعية ـ الثقافية لهذا النجاح المؤقت ثم للفشل الذي جاء فيما بعد غير معروفة حتى الآن إلا قليلاً . فقد اهتم الدارسون حتى الآن بتتبع سلاسل النقل للنصوص من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية ، ومن العربية إلى اللاتينية أكثر من أي شيء آخر . كما وأقاموا تعارضاً سريعاً بين إنتصار الأرثوذكسية السكولاستيكية من جهة وبين تصفية كل موقف فلسفي من جهة أخرى (١٦) . إن سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فكري ما أو مؤلفات كاتب ما تبقى شيئاً مستحيلاً التفكير فيه ضمن إطار تاريخ الأفكار التقليدي الذي يتبع خطاً زمنياً متسلسلاً مرتبطاً بشكل عام بالأحداث السياسية الأكثر شهرة . إن الطريقة التي يتحدثون بها عن اغلاق باب الاجتهاد أو فتحه ذات دلالة بالغة بخصوص التضاد بين منهجين ومفهومين فلسفيين مختلفين متعلقين بمكانة الفكر ـ كل فكر ـ داخل البنية الاجتماعية الكلية . أنهم ـ أعني التقليديين من مسلمين ومستشرقين ـ يوحون لنا بأن ضغط العلماء هو الذي قرر وحده ممارسة الاجتهاد أو إغلاقه : أي فرض التقليد . في الواقع أن العلماء من رجال الدين كانوا يعكسون المتطلبات الأيديولوجية لطبقة معينة وفئة معينة أكثر مما كانوا يفرضون عن طريق هيبتهم الفكرية الصرفة توجهاً عاماً للفكر . هكذا نجد أن الموقف الفكري الذي اعتمدته المعتزلة زمن المأمون يختلف كلياً عن الموقف الفكري الذي اعتمده العلماء (= رجال الدين) في زمن السلجوقيين الأوائل . يمكن أن نقول نفس الشيء بخصوص جو قرطبة أيام ابن رشد الذي كان ، نسبياً ، أكثر تحبيذاً للفلسفة من بلاط الموحدين

في مراكش حيث كان الفقهاء المالكيون يحمون بشدة سلطتهم العقائدية وسيادتهم الدينية . ان الإضاءة السوسيولوجية لمصير الفلسفة في المناخ العربي الاسلامي - إذا ما حصلت - سوف تبدد كل الأوهام والآراء الشائعة . لكنها لن تتيح لنا التوصل الى تفسير عميق لسر ذلك التوتر والصراع المستمر بين العقل « الإسلامي » المرتبط بالموقف الأصولي وبين العقل الفلسفي المنفتح على كل العلوم المدعوة « عقلية » أو « دخيلة » . دعيت هذه العلوم الأخيرة بالدخيلة لأنه جرت مماحكتها ومقارعتها ايديولوجياً لا معرفياً بالعلوم النقلية أو الدينية ، وإذن المحلية . ان التضاد بين هذين النوعين من العلوم يعكس حالة الصراع بين طبقات وفئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية وتسيطر عليها . وينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من وجهة نظر النقد الصرف (المحض) للمعرفة .

لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين ، مثلهم مثل اسلافهم القدامى ، الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما . إن الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرأسمالي الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية (*) والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاايمان . . . كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر . إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماماً عن ساحة التفكير الأصولي . أنه ينتقد ويتجاوز ويجدد على مستوى آخر من المعرفة كل الجهاز المفهومي الموروث عن التراث الفلسفي الأرسطي - الأفلاطوني .

إن استخدام هذه الأدوات الجديدة في التحليل والتنظير والفهم لا يزال ينتظر من يقوم به من أجل دراسة الفكر الاسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده . نحن نرى أنه لا الموقف الأصولي ولا الموقف الفلسفي ينجوان من الصعوبات المتعلقة بكل معالجة نظرية وكل استخدام تطبيقي للجهاز المفهومي الذي ذكرناه آنفاً والذي تبلوره الآن بكل نشاط وفعالية علوم الانسان والمجتمع استناداً الى التحريات الميدانية الواسعة والمتنوعة والدقيقة أكثر فأكثر . هكذا نجد أن الفكر الأصولي (= السلفي) الذي يشتغل على الخطاب الديني أو يختص به يحذف كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمار والتوظيف في التعابير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والاخلاقية - السلوكية والتيولوجية . يضاف إلى كل ذلك أنه يسطّح المجاز ويختزله إلى نوع من المعنى الحرفي الشائع والوحيد الدلالة . وهكذا يسحب الخطاب القرآني كما الحديث النبوي باتجاه اللغة التشريعية

(*) يعني مفهوم التاريخية (l'historicité) دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات . وهو يختلف عن مفهوم « التاريخوية » (l'historicisme) المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفللوجية التي سادت القرن التاسع عشر واوائل هذا القرن ، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفاً . هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ . وانما يترك المستقبل متوحاً لكل الاحتمالات .

والقانونية والمعيارية : أي نحو التعبير الحرفي والوضعي . وبهذه الطريقة تشكلت مجموعة النصوص والمؤلفات القانونية والتيولوجية الدوغمائية التي تحدد بصرامة معايير الإيمان واللاإيمان . تفترض هذه المعايير وجود رابطة أو علاقة مباشرة وأكيدة بين الفكر واللغة وتفترض إمكانية السيطرة عليها . إن الفكر الأصولي ـ السلفي يعتقد بإمكانية فكّ لغز اللغة الدينية (= كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى : أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية . إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال إن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد على نظرية الروابط المعتمدة بين اللغة والفكر . بحسب الموقف الأصولي فإن هذه النظرية تُلخَّص عن طريق الآية التالية : « وعلم آدم الأسماء كلها » . تبدو اللغة عندئذ وضمن هذا المنظور بمثابة وعاء مليء بالدلالات المرتبطة بالتجربة العملية . ولكن مصداقية هذه الدلالات أو صحتها ودوامها لا يمكن أن تضمنه إلا الأسماء التي علمها الله بالذات . ولذا يصبح لازماً « قراءة » القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول . رأينا فيما سبق كيف أن الشاطبي كان قد حدد بوضوح ـ على إثر علماء كثيرين ـ حالة التبعية الصارمة هذه الخاصة بالعقل الإيجابي أو الوضعي وذلك بالقياس الى العقل الذي يخدم « العلم الديني » أو المعرفة الدينية .

أما الموقف الفلسفي من جهته فقد انغلق داخل الحدود المفهومية والمنهجية التي ثبتها العقل المستقل بكل سيادة وسلطنة . أن العقل يفقد الحرية التي يتسلح بها كلما راح يشكل أدوات بحثه . هكذا نجد أن منطق ارسطو ومقولاته وبلاغته وعلم اخلاقه وسياسته قد اثرت على كل النشاط الفكري والعلمي طيلة قرون عديدة . ومارست دورها كسلطة امبراطورية مشابهة لسلطة الكتابات المقدسة وهيمنتها على الفكر الأصولي . كان الصراع والتوتر بين النزعة الاسطورية (Mythos) والنزعة العقلانية المنطقية (Logos)، وبين المعرفة الأسطورية والمعرفة المنطقية البرهانية قد اخترق كل تاريخ الفكر الفلسفي وكل تاريخ الفكر الديني . في الواقع أن التعارض أو التضاد بين هذين النوعين من المعرفة لا يتموضع على مستوى الفروع الاختصاصية والعلوم كما يوهمنا بذلك الإنقسام الظاهري للعلوم إلى عقلية / ونقلية تقليدية وإنما هو يتموضع بشكل أكثر جذرية على مستوى الروابط بين اللغة والتاريخ والفكر . نحن نعلم أن التوتر والصراع بين المعنى الباطن / والمعنى الظاهر الذي يوازي الى حد كبير تاريخ الصراع بين ما هو أسطوري وما هو عقلاني كان قد شمل هو الآخر تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي ونشّط حيويته .

إن الشروط النفسية ـ العصبية [١٧] (Psychoneurologique) التي تتحكم بممارسة كل فكر وتفكير بالإضافة إلى ضغوط الانتخاب والحذف والانتقاء التي مارستها فئات اجتماعية متغيرة تفسر لنا حصول التشنج والتصلب إما في إتجاه المعنى المنطقي ـ الظاهري (= أي النزعة الاستدلالية ـ النزعة المنطقية المركزية ـ النزعة الحرفية) وإما في اتجاه المعنى الأسطوري ـ الباطني (= فن السرد والمجاز والترميز والأسطرة) . إن المتضادات الثنائية المتعاكسة باستمرار التي اورثتنا إياها تاريخ قديم من التفكير الدوغمائي الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية على السواء هو الآن في طور التجاوز والانتهاء . أقصد بهذه المتضادات هنا ما يلي :

العقل / الإيمان ، مدينة الله أو المدينة الفاضلة / المدينة الأرضية الضالة ، قانون الوحي / قانون بشري وضعي ، حقيقة / ضلال ، صواب / خطأ ، خير / شر ، معنى مجازي / معنى حقيقي . . . إن هذه المتضادات الثنائية هي الآن كما ذكرنا سابقاً في طريقها للامحاء والتجاوز وذلك عن طريق احلال المنطق التعددي بها ، بالإضافة الى المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات (La methode Pluridiscipline) .

يعني ذلك بشكل أكثر وضوحاً استخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم اجتماع وانتربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجذيره فيها . إن الفكر الاسلامي المعاصر الواقع اليوم تحت ضغط الثورات الاجتماعية (كالثورة الاسلامية مثلاً . . .) يعيد الاعتبار من جديد لهذه المتضادات الثنائية بدلاً من أن يساهم في تجاوزها . إن ذلك يثبت لنا مرة أخرى إذا كنا لا نزال بحاجة إلى إثبات وجود لعبة الاكراهات العنيدة المتداخلة بين اللغة والتاريخ والفكر . إن اللغات الإسلامية وخصوصاً اللغة العربية تفقد قدسيتها بالتدريج تحت تأثير الضغط المتزايد للحضارة المادية المستوردة المصحوبة بنماذجها الثقافية . يضاف إلى ذلك أن الفكر الاسلامي المعاصر ، وبالتالي الفكر العربي يزداد ايديولوجية وتصبح الإشارة الى الأعمال والمؤلفات الكلاسيكية نادرة جداً أكثر فأكثر . وهي إذا ما حصلت تُوظَّف لتقوية التقليد المرتبط بالمؤسسات وبخطاب تسويغ السلطة وتبريرها (١٨) .

٧) إن العلوم العقلية التي سادت إبان الفترة الكلاسيكية كانت مرتبطة بشكل وثيق بالفلسفة والبحث الفلسفي . وهذا هو الوضع فيما يتعلق بالطب وعلم الفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والخيمياء (= علم الكيمياء القديمة) والعلوم الطبيعية وعلم الأرصاد الجوية والجغرافيا الفيزيائية والبشرية . ما دامت هذه العلوم تقتصر على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق ولا تتخذ أي موقف بخصوص المكانة التيولوجية لكل مجال من مجالاتها أو لكل ظاهرة مدروسة فإن العقل كان يوظف في هذه المجالات كل امكانياته بحرية تامة ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة (= العيان) ولا يضطر للتقيد بالحدود التي فرضها العقل الأصولي .

السؤال المطروح الآن هو ما يلي : هل كان هناك من تأثير ما لهذا العقل التجريبي الحر الذي كان قد انتج ما دعي « بالعلم العربي » أو بالعلم ذي التعبير العربي على العقل الديني ؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نؤيد الأطروحة العتيقة التي تقول بأن العقل الديني المتواجد في الإسلام قد حدَّ من حرية البحث العلمي ثم خنقها نهائياً ؟ سوف نتحفظ فلا نقدم هنا جواباً نهائياً عن كلا السؤالين .

من المؤكد أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة التي كانت متوفرة في عصرهم . ولم يحصل في التاريخ الاسلامي أن حوكم أي «عالم» من هؤلاء العلماء ما دام لم يتعرض في بحثه واستكشافه لأسس الإيمان ولم يمس فروضه القانونية . ولكن يبقى صحيحاً القول أيضاً أن العقل العلمي الإيجابي أو التجريبي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني ذاته يفقد حيويته الاستكشافية الريادية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى التي

انتجت النماذج المعرفية التي أصبحت كلاسيكية فيما بعد . بمعنى آخر : بدلاً من أن نضيع الوقت في إقامة التضاد والتعارض بين العقل الديني والعقل العلمي خارج المشروطية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ، فإن من الأفضل أن نجري تقييماً شاملاً للمصير (أو القدر) العام الذي عرفه العقل في المناخ والبيئة الإسلاميين .

هناك نقطة أخرى ينبغي استكشافها تتعلق بمسألة روابط التأثير المتبادلة بين العقل العلمي الايجابي والعقل الديني ومسألة التركيبة النفسية الفردية أو الشخصية التي يتطلبها كل من هذين العقلين المختلفين . نلاحظ أنه يوجد حتى هذا اليوم رجال « علم » ذوو مستوى عال يستطيعون التكيف و «المصالحة» بين أحدث ممارسة للعقل الحديث من جهة وبين عقل اسلامي خاص وغير متماسك وغير منطقي على الإطلاق لأنه منقطع تماماً عن المقصد الديني للعلوم الإسلامية الكلاسيكية وعن العقلانية الدقيقة للعلم المعاصر في آن .

أقول هذا الكلام وأنا أفكر بالتيارات الافتخارية المناضلة (militantes) كالتكفير والهجرة في مصر والأخوان المسلمين بشكل عام . نلاحظ مثلاً أن دارسي العلوم الفيزيائية والرياضية والطبية وغيرها ينخرطون في صفوف هذه التيارات أكثر بكثير من المختصين بعلوم الإنسان والمجتمع . وقد عرفنا أثناء المعارك والاشتباكات التي جرت في جامعات تونس والجزائر والقاهرة . . الخ . . أن المتزمتين والمتعصبين ينتمون بشكل خاص إلى كليات العلوم . إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير . اعتقد أنه ينبغي دراسة هذه النفسية الخاصة بكلا النوعين من العقل ضمن منظور تاريخي وضمن منظور الاكتشافات الجديدة الخاصة « بالإنسان العصبي » (L'homme neuronal) . يمكن دراسة الحالة التاريخية لشخصيات مهمة مثل الجاحظ وإبراهيم النظام والكندي والغزالي وابن خلدون وابن رشد وابن تيمية والبيروني وابن الهيثم وثابت بن قرة الخ . . إن مؤرخ الفكر المغموس حتى قمة اذنيه باستكشاف أنظمة الفكر القديمة ومعرفة بنيتها والذي لا يهتم إطلاقاً بالاستفادة من نتائج علم البيولوجيا وعلم النفس المعاصرين يبرهن هنا أيضاً على تشظي المعرفة وتبعثرها ، وعلى اللامبالاة تجاه وحدة العمل العقلي وتفكك نظرة الدارس للعالم ولتجربته وفعاليته هو بالذات .

من المؤكد إنه إذا كانت الأفكار والتصورات الثقافية تنطبع على نسيجنا العصبي عن طريق وساطة اللغة ، فإنه ينبغي إعادة النظر بكل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها ، وعندئذ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والانطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها (١٩) .

٨) تقدم الأدبيات التأريخية التي ولدت وتطورت ونمت مع الظاهرة الاسلامية مادة نصية ضخمة لمن يريد أن يستكشف الإدراك أو التصور الذي اعتمده المسلمون بخصوص ماضيهم الخاص بالذات . لدينا الآن كتابان يدرسان هذا الموضوع أو هذه الأدبيات على أساس المنهجية التوثيقية والخطية (Linéaire) هما :

١ ـ تاريخ التأريخ (أو كتابة التاريخ) الاسلامي : History of Muslim historiogra-

phy , F . Rosenthal طبعة ثانية ـ ابرايل ١٩٦٨ .

٢ ـ كتاب كلود كاهين الصادر عام ١٩٨٢ في باريس بعنوان :
« مدخل الى تاريخ العالم الاسلامي في القرون الوسطى »
Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval (VIIe — XVeS) .

إن هذين الكتابين لا يلبّيان بشكل كامل متطلبات البحث الذي ننشده . صحيح انهما قد كشفا بالقليل أو بالكثير من الدقة والتماسك اسقاطات المؤرخين الأمويين والعباسيين على العصر التأسيسي للاسلام وكشفا التلاعب بالوقائع والشخصيات الكبرى المثالية بهدف دعم ايديولوجيات الكفاح التي تبنتها الأحزاب والزُمَر و « الطوائف » المتنافسة على الأرثوذكسية وعلى السلطة . لقد فضحا كل ذلك لدى العديد من المؤلفين وكتب التأريخ القديمة . ولكنهما تجاهلا مسألة أساسية هي : مشكلة تحديد الابستمي (épistémé) أي نوعية نظام الفكر المشترك لدى كل الأدبيات التأريخية التي توجهها الرؤيا الإسلامية وتسيطر عليها . هل طرأ تغير أو تطور على هذا الابستمي من مرحلة سرد الأخبار على طريقة الطبري في تاريخه الى مرحلة تنظير ابن خلدون ورؤياه للتاريخ ؟ أم إننا نجد وراء كل من هاتين المرحلتين نفس المسلمات العقلية ونفس مبادىء الإدراك والتأويل ؟ وكيف كانت هي العلائق بين العقل النقدي والرؤيا الخيالية في كلتا المرحلتين ؟ من الملحوظ أن هذه الأخيرة ـ أي الرؤيا الخيالية للتاريخ ـ كانت ذات هيمنة واضحة لدى الكتّاب الأوائل من مثل الواقدي وأبو مخلف وابن اسحاق وابن عبد الحكيم . . . وصولاً حتى الطبري . إن رد الفعل العقلاني الأكثر وضوحاً على هذه الرؤيا الخيالية يتبدى لدى مسكويْه . ولكن اخلافه لم يمارسوا منهجيته بنفس الدقة حتى مجيء ابن خلدون [٢٠] . نحن نعرف كيف رجع ابن كثير (٧٧٤ هـ / ١٣٧٢ م) بقوة وعنف مع كل خط الفكر الحنبلي وصولاً إلى ابن تيمية ، أقول كيف رجع إلى المماحكة الجدالية المتعلقة بالخلاف السني / الشيعي بخصوص مسألة الخلافة والإمامة وكل المشاكل المتعلقة بالموضوع .

هناك خاصية أخرى عامة تشترك فيها كل الأدبيات التأريخية وتتمثل في استبعاد كل الجانب غير المكتوب وغير الحضري وغير النخبوي للحياة الاجتماعية والثقافية . إن التضاد الثنائي بين الخاصة / والعامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤيا العربية الاسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف . ولا يوجد أي استثناء خارج عن هذه الرؤية حتى ابن خلدون . ان العامة توصف أيضاً في كتب التاريخ القديمة بأوصاف سلبية من نوع : غوغاء سوداء ، دهماء . تعكس هذه الأوصاف والنعوت نوعية الرؤية الحضرية ـ أي رؤية سكان المدن والعواصم ـ لهذه الفئة من الشعب . ويشار للعامة في الأدبيات التاريخية الاسلامية بنوع من المواربة والتلميح وتعتبر كأنها عقبة في طريق تقدم العقل المستنير والثقافة التي كونتها الخاصة والنظام الذي أسسته . لم يحصل أي احتجاج ضد هذه النظرة . وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف . إن اسمه يلمع كاستثناء شاذ وغريب في خضم التاريخ .

إن هذه الخاصية ذات نتائج وانعكاسات حاسمة لمن يريد أن يفهم اليوم المجتمعات العربية والاسلامية التي بقيت منها قطاعات واسعة خارج دائرة الكتابة والثقافة الحضرية العالمة

حتى هذه اللحظة . لا يبدو المنهج التـاريخي الذي يتبعـه المؤرخون المحتـرفون فقط غـير كافٍ ، وإنما هو قد يضل الباحث الذي قد ينسى الأسبقية الايديولوجية التي أشـرنا إليهـا آنفاً . ولـذلك فمن الضروري إكماله وتصحيح تأويلاته عن طريق استخدام المنهج الإجتماعي والاتنولـوجي . إن مثل هذه الحالة تنـطبق بشكل خـاص على بلدان المغـرب حيث احتقرت اللهجـات البربـرية والعربية من قبل الفقهاء والمتعلمين الذين يحسنون العربية العالمة (= الفصحى) . لأن المرابطين كانوا يعرفون أن يكتبوا في وسط جماعات بشرية أمية لا تحسن القراءة والكتابة فإنهم استطاعوا أن يزدهروا ويسيطروا في كل مكان سياسياً وثقافياً حتى القرن العشرين .

لن أقول هنا شيئاً بخصوص الأدبيـات الجغرافيـة (= علم الجغرافيـا) لأنه أحـد العلوم العربية النادرة التي حظيت بدراسة معمقة ومكثفة وتجـديديـة تمشي في إتجاه الخط الفكـري الذي احـاول أن أفتتحه . أود أن احيـل القارىء هنـا إلى أعمال اندريه ميكيـل المعروفـة التي تزاوج بشكل خاص بين العامل الخيالي (= المخيال) والعامل العقلاني في الفترة الكلاسيكية .

٩) ينظر الناس عادة للشعر والفلسفـة وكأنهما مختلفـان جذريـاً ولا يمكن إحداث التقـارب بينهما لأن الشعر متأثر بالخيال الخلاق ، ولأن الفلسفة خاضعة للعقل التحليلي النقدي . لا ريب في أن هـذا هو السبب الـذي يجعل البعض يحجـم عن توضيـح درجات تجـلي طبيعة كـل من هاتين الوظيفتين البسيكولوجيتين وتوضيح البنية البسيكولوجيـة العميقة المـرافقة لهـما . كانـوا قد تحدثوا في السابق عن الأفكار « الفلسفية » لرجل كالمتنبي أو كالمعري . وقد حظيت النصوص أو الحكايات الرؤيوية لابن سينا بدراسات أكثر عدداً ـ ولكنهم لم يتجاوزوا مطلقاً الشرح التبسيـطي الحرفي في تعليقاتهم على النصوص المدروسة (٢١) .

إن شعرية ما يسمى بالشعر العربي والمكانة الفلسفية للكتابات المصنّفة في خانة الفلسفة أو الحكمة لا تزال تنتظر تحديداً ودراسة لغوية وسيميائية ونفسية .

ذلـك أن الشعـر العـربي يستمـر في الخضـوع للوصـايـا التي قـدمهـا أبـو تمـام (٢٢٨ أو ٢٣٢ هـ / ٨٣٢ ـ ٨٤٦ م) لتلميذه البحتري (٢٨٤ هـ / ٨٩٧ م) . يقول أبو تمام :

« يا أبا عبادة ، تخير الأوقات وأنت قليل الهموم ، صفر من الغمـوم ، وأعلم ان العادة في الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت السحر ، وذلك أن النفس قد أخـذت حظها من الراحة وقسـطها من النـوم ، فإن أردت النسيب فـاجعل اللفظ رقيقـاً ، والمعنى رشيقاً وأكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجه الكآبـة ، وقلق الأشواق ، ولـوعة الفـراق ، وإذا أخذت في مدح سيد ذي أياد فاشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه وأبِنْ معالمه ، وشرف مقامه ، وتقاض المعـاني ، واحذر المجهول منها ، وإياك ان تشين شعرك بالألفاظ الزرية ، وكن كأنك خيـاط يقطع الثيـاب على مقادير الأجسام ، وإذا عارضك الضجر فأرح نفسك ، ولا تعمل إلا وأنت فـارغ القلب ، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة إلى حسن نظمه ، فإن الشهوة نعم المعين ، وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين : فما استحسنته العلماء فاقصده ، ومـا تركـوه فاجتنبـه ، ترشد ان شاء الله تعالى » (٢٢) .

إن الشاعر يحوِّر التجربة اليومية والمناخ الشائع المشترك عن طريق حرف المفردات والتعابير اليومية العادية عن معناها الساري باتجاه المعنى المجازي المولّد للانفعالات الجمالية الكبرى (= للطرب) . نلاحظ أن التعبير الشعري ليس مجرد تدفق أو انبجاس للعاطفة الذاتية ، وإنما هو ينزلق خفية في القوالب المكرسة أو المرسَّخة من قبل « العلماء » وينشر معاني مستمدة من التراث والقيم والتصورات المشتركة لدى مخيال الجماعة . لهذا السبب نجد أنه من المهم التفريق بين المخيال (أو الخيال) الشعري وبين المخيال الاجتماعي من أجل أن نستكشف بشكل أفضل أنماط تدخل العقل في كل حالة من هاتين الحالتين . لكن أي عقل ؟

سوف نحاول أن نخاطر ، كنوع من المقاربة الأولى ، بالملاحظات التالية :

أن الخيال الشعري ديناميكي وخلاق ومفتوح على الانبثاقات أو التفجرات السيمانتية والمعنوية ضمن الحدود التي تفرضها « أساليب الإبداع والخلق » . أنه يستمد من مخيال الجماعة عناصر للمعرفة والتصور من أجل زرعها وترسيخها في الأعماق السحيقة للنفسية الجماعية وزيادة شحنتها العاطفية والجمالية . أما فيما يخص الذات الجماعية فيحصل العكس : هنا نلاحظ أن المخيال يمثل وعاء يستقبل بكل سلبية صور الواقع على الهيئة التي كانت تجربة الجماعات قد انجزتها انطلاقاً من تاريخها وطريقة اندماجها في وسطها المادي والفيزيائي . إن القوم أو الجماعة تحول مصائبها وانتصاراتها وهزائمها وآمالها واحباطاتها إلى نوع من التصورات المرغوبة والمعبأة : أي الى نوع من الايديولوجيا . فالشاعر يساهم دائماً بشكل إيجابي في هذا العمل . أنه يدعم ايديولوجيا الجماعة عن طريق الرفع من شأن العشيرة أو الأمير وتمجيد قيمها وتبيان مثالب الخصوم وعيوبهم . ولكنه يجعل استراتيجيات سلطة كل ايديولوجيا متعالية عن طريق إثارته وتحريضه لقوى الرغبة والجمال والألم والحلم والعذاب .

يمكننا أن نجد وظائف سيمانتية مشابهة لدى الكتابة الفلسفية (٢٣) . إن الفيلسوف يستخدم مصطلحات بلورها العقل المحرَّر من الخيال خلال فترة طويلة من أجل إنتاج تصورات عن الواقع يتلقاها القارىء بمثابة تفسيرات صحيحة . وليس هذا هو الحال فيما يخص الشعر ، ذلك أن الشعر يحرض ولا يفسر ، إن هذه المصطلحات ذات سلطة نقدية كبيرة وهي وحدها القادرة على أن تتوصل بنا الى واقع يتجاوز الواقع (Surréel) لا يستطيع أن يتوصل إليه الحسّ الصائب أو الحس المشترك . أن الأساليب التي يستخدمها الفيلسوف في تحوير الواقع بمساعدة نوع من المفردات والأساليب البلاغية يذكرنا بذلك الذي يستخدمه الشاعر . ولكن الفرق هو أن الفيلسوف يقدمها ممنهجة مسبقاً في مخيال نخبة محدودة . إن هذه الرؤيا لا تنتشر ولا تصل إلى طبقات اجتماعية أوسع إلا عندما تتمثل اللغة اليومية الايضاحات والتفسيرات الفلسفية ، أو عندما تعلي اللغة الشعرية من شأن هذه التفسيرات . تنطبق هذه الملاحظات على الشعر العربي المدعو حديثاً ، ذلك أنه يمكن مقارنة أنماط تعبيره بالخطابات الايديولوجية العربية المعاصرة .

١٠) شهدت الآداب الشفهية والشعبية مصيراً مؤلماً وسيئاً جداً منذ أن انتصر ما كنت قد سميته بالتضامن الوظيفي بين الدولة المركزية والكتابة والارثوذكسية والثقافة الحضرية العالمة (« نقد العقل الاسلامي » ، الفصل العاشر»)، لقد اختُطَّت الحدود الانتربولوجية بين العقل

الكتابي والعقل الشفهي بوضوح وقوة من قبل القرآن الذي أحدث كما هو معروف معارضة جدالية بين المجتمع الجاهلي ومجتمع المدينة الاسلامية الجديدة المرتكزة على سلطة الدولة المركزية وعلى الكتاب ببعديْه الديني والثقافي وعلى المعارف والعلوم الضرورية اللازمة من أجل تفسير تعاليم الكتاب وتطبيقها . فكل تاريخ مجتمعات الكتاب مقود (= مسيَّر) من قبل هذه المعطيات ذات الجوهر الايديولوجي التي قنعها وحجبها الفاعلون الاجتماعيون (= أي المسلمين) واسبغوا عليها قيمة تيولوجية وتقديسية متعالية .

لم تستطع سلطة الدمج والتمثل والسيطرة المرتبطة بظاهرة الكتابة أن تمنع الآداب الشفهية من الاستمرار والدوام بشكل موازٍ للآداب الرسمية الحضرية . لكن النقاد والمؤرخين اتخذوا دائماً موقفاً إلى جانب العقل الكتابي وعندما يصدف أن يهتموا بالمنتجات الشفهية فانهم يطبقون عليها كل المفاهيم والتحديدات المبلورة إنطلاقاً من النص المكتوب ومن أجل تفسير النص المكتوب وحده . وهذا ما يفسر لنا الجهود التي يبذلها حالياً عالم الاتنولوجيا من أجل إعادة الاعتبار للاسطورة والتركيبات الأسطورية « والخرافات » و « الحكايات » و « الشعوذات » و « السحر » ، الخ . . .

تفسر هذه الحالة الامتيازات التي أوليت للعقل وتضخيم دوره في تاريخ الثقافات . واحتقار الخيال أو المخيال وعدم التعرض له إلا نادرا . وحتى المضامين « الخرافية » والقصص « الشعبية » التي اهتم بها الكتاب القدامى كثيراً وجمعوها في كتب التأريخ والتفسير والسيرة والتراجم كان العقل الفللوجي والتاريخاني قد كشف مواقعها بدقة وحذفها . لم تفعل الايديولوجيات القومية المتفاقمة نتيجة حروب التحرير الوطنية إلا أن زادت من اختلال هذا التوازن المستمر لقرون . ففي معظم المغرب العربي مثلاً من غير الممكن القيام بحرية بتحقيقات ميدانية عرقية وسوسيولوجية تخص الجماعات البربرية التي لم تعرف الكتابة مطلقاً في حياتها . إن الأيديولوجيين الرسميين لا يعون مقدار الضرر الذي يلحقونه بعملهم هذا بالثقافة الحضرية العالمة ذاتها . ذلك أن هذه الثقافة إذ تنقطع عن المصادر الحية لإلهامها فإنها تتجه نحو أشكال من التعبير والفكر تقليدية ، جامدة ورسمية . من الناحية العلمية نجد أن كتب التاريخ التي لا تأخذ بعين الاعتبار ضرورة اللجوء إلى استخدام التحري العرقي - السوسيولوجي تتسم دائماً بطابع نظرة خاصة بثقافة طبقية . بمعنى آخر فإن نقد العقل الاسلامي بالطريقة التي اقترحها هنا يفترض دراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية على ضوء علم الألسنيات والاتنولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة (٢٤) .

١١) إننا اذ نتفحص للمرة الأولى أو نعيد تفحص المعرفة السكولاستيكية عن طريق ربطها ليس فقط بقوالب المعرفة الكلاسيكية ، وإنما بما سوف أدعوه الحذق = المهارة التجريبي أو بالحس العملي حسب تعبير بورديو ، فإننا نحدث بذلك القطيعة مع المنظور التاريخوي ونعطي الأولوية للتحليل التزامني لأنظمة الفكر المتنافسة .

كان العقل الأرثوذكسي قد انتصر بعد أن فرضت المعرفة السكولاستيكية نفسها تدريجياً بين القرنين السادس والثاني عشر الهجريين / الثاني عشر والثامن عشر الميلاديين .

إن المعرفة السكولاستيكية (المدرسية ، التقليدية ، التكرارية وغير الابداعية) المتولدة في الواقع عن القوالب المعرفية الكلاسيكية المستأصلة من سياقها والمبعثرة والمنتقاة والمختزلة الى اطر ومبادىء وقواعد ومناهج ومضامين جامدة ، أقول أن هذه المعرفة السكولاستيكية تتناسب في حقيقة الأمر مع وضع المجتمعات الاسلامية السائد آنذاك من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وفي حين راح الفقهاء الامتثاليون يعيدون انتاج التعاليم المذهبية (= تعاليم المدارس) في عواصم خائرة القوى تعيش حالة الانحطاط والتراجع ، راح رجال الدين ذوو الثقافة الأكثر تخلفاً ينشرون اسلاماً بسيطاً قابلاً للتأثر بالعقائد والقيم الرمزية المحلية التي لا علاقة لها بالاسلام في الأرياف المعزولة والجبال النائية . إن رجال الدين هؤلاء المدعوين بالمرابطين أو الأولياء أو رؤساء الزوايا والتكايا يندمجون هم بالذات في البنى الاجتماعية والمعارف الحسية التجريبية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تفتح لهم صدرها وتستقبلهم . إن هذا المستوى من التفاعل والتبادل بين إسلام متعب فقد روحه وقوته ولكنه لا يزال شغالاً وسارياً (Fonctionnel) وبين ثقافات وتقاليد محلية مستأصلة وراسخة لم يدرس ولم يكتشف حتى الآن إلا قليلاً جداً . وهكذا راح العقل الارثوذكسي الذي ضعف كثيراً بسبب انقطاعه عن العقل الاسلامي الكلاسيكي يتشظى وينقسم إلى عدة ارثوذكسيات تمثل في الواقع سلطات محلية وتوازنات مؤقتة جداً . وهذا هو عصر الزوايا والمرابطين والجمعيات الدينية التي سوف تزيف الحركة الاصلاحية والجمعيات الدينية المدعوة بالسلفية ، وظائفها التاريخية ومنشأها الاجتماعي - الثقافي . كانت هذه الحركة قد أعادت الصلة بالاسلام الحضري السائد في العواصم والمدن الكبرى وحاولت اقتناص السلطة السياسية من جديد تحت غطاء الارثوذكسية الدينية وإدانة الخيانة القومية « وشعوذات » أولئك الذين كانوا في الواقع قد حلوا محل السلطات المركزية العاجزة والمنهكة بدءاً من القرن الحادي عشر وحتى الثالث عشر هـ / السابع عشر حتى التاسع عشر م[٢٥] .

١٢) إن ما دعي في التاريخ العربي - الاسلامي المعاصر بالنهضة قد صادف انتصار العقل الوضعي في الغرب الرأسمالي وارتبط به . وقد نتج عن هذا اللقاء التاريخي الكثير من سوء التفاهم والأخطاء التفسيرية والمجادلات العقيمة والمؤلفات التقليدية للغرب . كانت المجتمعات الاسلامية التي تشعر بحاجة ماسة لتطبيق المناهج الاتنوغرافية والاتنولوجية والسوسيولوجية والديالكتيكية عليها وربطها بالتحليل التاريخي قد دُرست وصُنفت على ضوء المقولات التعسفية للعقل الوضعي والتاريخوي . لا شك في أن جماعة النهضة قد فتحوا بعض الأبواب التي كانت مغلقة منذ قرون وقرون وطرحوا اشكاليات لم تطرح من قبل . وقد ابتدأوا يكتشفون نظرات العقل والعلوم ومناهجها ، هذه المناهج التي ميزت حضارة العصر الكلاسيكي في الغرب . أثارت هذه الحداثة « أزمة الوعي الأوروبي » منذ القرن السابع عشر عندما كان الوعي الاسلامي المتشظي على هيئة ذاكرات تقليدية محلية يرجع إلى بدائية المجتمعات التي لا تعرف الكتابة ويتخبط في إعادة انتاج اجترارية وسكولاستيكية لِنبذ متقطعة من العلم الاسلامي .

كان محررو مجلة المقتطف والهلال بشكل خاص قد أثاروا حركات فكرية واعدة وانخرطوا

فيها لفترة طويلة من الزمن . وأما الرحالة العثمانيون والشرق اوسطيون والمغاربة الذين زاروا اوروبا فقد عادوا منها بطموحات عقلية وثقافية ساذجة غالباً ولكنها ألهمت إما مؤلفات كلاسيكية ـ جديدة وإما مؤلفات منفتحة بشكل صريح على الأنواع المكتشفة سابقاً في الغرب وعلى اساليب التعبير وأطره ومضامينه . وقد تهور بعض الكتاب وتسرَّع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب الذي اكتشفها كنظرية داروين فيما يخص تطور الأنواع . يمكن أن يقال نفس الشيء فيما يخص طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين برهنا على سذاجتهما الفكرية عندما اعتقدا بامكانية التعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الميتولوجية والدينية والتقديسية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوضعية والمنهج الفللوجي تحتقر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية . وقد حاول أصحاب النهضة من العرب والمسلمين ـ تماماً كما حصل في الغرب ـ افتتاح التاريخية عن طريق انكار مكانة الاسطورة ووظائفها . في ذات الوقت استمر معارضو النهضة باسم الاسلام والتراث العربي يدافعون عن التاريخ « الصحيح » مستخدمين كحجج لهم المعطيات الاسطورية والايديولوجية . إن هذا الصراع والنقاش يستمر في التخبط حتى يومنا هذا في نفس سوء التفاهم المذكور وذلك بسبب القوة المتزايدة للايديولوجيا المسيطرة ونشر موضوعاتها بشكل واسع عن طريق وسائل الاعلام الحديثة .

لم يشغل البعد النفسي (البسيكولوجي) اهتمام أصحاب النهضة فقط . إن العنصرين الأساسيين لتشكيل التصور والاعتقاد الجماعي (أقصد الزمان والمكان) لا ينظر اليهما حتى الآن كاحداثيات تتيح موضعة كل منتجات الفكر وبالتالي تتيح تحديد البنى العقلية ومستويات الادراك والفهم الخاصة بكل ثقافة وبكل مرحلة من مراحل تطورها . ظل التفكير والتأمل بالمكان والزمان والعقل والخيال والذاكرة والوعي واللاوعي واللاعقلاني حكراً على الفلسفة وعلم النفس التجريبي . وقد لزم الانتظار حتى سني الخمسينات لكي يبتدىء المفكرون بالاهتمام بهذه المصطلحات .

وأما البعد السوسيولوجي (الاجتماعي) فلم يكن حاضراً أو موجوداً بصيغته الأدبية والايديولوجية في الدفاع عن الشعب وقيمه المهمَّشة من قبل النخبة المشبعة حتى درجة الإتخام بالنماذج والقوالب الغربية . إذا ما طبقت سوسيولوجيا الكتابة والقراءة على هذا المجال فسوف تبين بسرعة محدودية تيارات الفكر والخلق الثقافي التي انتشرت أثناء فترة النهضة . السبب في ذلك هو أن سريان الأفكار والكتابات لم ينحصر فقط بالنخبة الحضرية من أبناء المدن وبدرجة أقل من أبناء القرى الموسرين ، وإنما حصل تفاوت لا يقل إتساعاً وحدة بين المثقفين المستغربين ورجال الدين ذوي الثقافة التقليدية . وقد أخَّر ذلك من انتشار « التنوير » وأفكاره ومن تشكيل فكر متجانس وثقافة متجانسة .

نلاحظ على هذا الصعيد أن الحالة قد تدهورت أكثر فأكثر خلال العشرين سنة الماضية بسبب الأنفجار السكاني وانتشار التعليم الخاضع أكثر مما ينبغي للايديولوجيات الرسمية .

ماذا حصل للعقل اللاإسلامي ضمن هذا السياق كله ؟ ما المكانة التي احتلها والوظائف

التي شغلها فيما يخص الانتاج التحديثي من جهة ، وفيما يخص التيار الفكري الأكثر ارتباطاً وقرباً من الاسلام من جهة ثانية ؟ أقصد بهذا التيار الأخير حركة الاصلاحيين السلفيين. لا تكفي الكتابات الوصفية العديدة التي تناولت هذه الفترة المذكورة بالدراسة للجواب عن السؤال . ينبغي علينا أن نقيم مقابلة ما بين نوعي الابستمي (= نوعي نظام الفكر) الخاصين بكلا الاتجاهين (أي بالفكر المتأثر بالغرب والفكر السلفي) من أجل أن نحدد روابطهما مع اتجاه الفكر الغربي من جهة ومن اتجاه الفكر الاسلامي الكلاسيكي من جهة أخرى . عندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نتحدث بثقة أكبر عن الاستمرارية والانقطاع فيما يخص ممارسة العقل لعمله وطريقة اشتغاله ، وفيما يخص تدخل المخيال الاجتماعي وضغط الذاكرات التراثية لكل فئة عرقية ـ ثقافية ولكل مجتمع حتى بدايات حروب التحرير الوطنية [٢٦] .

١٣) إن استخدام كلمة الثورة منذ انتصار الناصرية في مصر وشنّ حرب التحرير في الجزائر وانتصارها يجد له تبريراً على المستوى السياسي قبل كل شيء . لا ريب في ان استعادة السيادة الوطنية المهدورة منذ القرن التاسع عشر من قبل القوى الاستعمارية الكبرى يمثل لحظة انعطاف كبرى بالنسبة للقدر التاريخي للمجتمعات العربية والاسلامية . لكن هذه المجتمعات سوف تترك نفسها تنجرّ إلى تطبيق نماذج التنمية الاقتصادية التي فرضتها المجتمعات الصناعية ، فهذه المجتمعات ، أرادت أن تستعيد عن طريق الجانب الاقتصادي، ما كانت قد خسرته على المستوى السياسي . إن نتائج مثل هذا التطور وانعكاساته عديدة . من أهمها ما يلي : إن قلب المجتمعات الاسلامية التقليدية قد وصل إلى درجة من الكثافة والحدة لم تشهده أبداً من قبل خلال الفترة الاستعمارية . ولكننا نشهد على المستوى الفكري والثقافي نوعاً من الانكماش والضيق للفعاليات والآفاق أكثر مما نشهد انقلاباً أو ثورة . كان رد الفعل ضد الليبرالية البورجوازية التي سادت فترة النهضة ملموساً منذ بدايات الحركة الناصرية . وقد اضطرت ايديولوجيا الكفاح إلى الاتجاه نحو المزيد من التصلب والتشدد بسبب الضغوط التي مارستها القوى الاستعمارية من أجل الحفاظ على مواقعها . نضرب كأمثلة مشهورة على هذه الضغوط : حرب الجزائر ، حملة السويس ، الحروب العربية ـ الاسرائيلية . . .

إن موضوعات ايديولوجيا الكفاح تولي مكاناً واسعاً للتراث الثقافي والديني القديم الذي تدعيه وتنتسب إليه كل الشعوب الاسلامية وخصوصاً الشعوب العربية . ولكن ايديولوجيا الكفاح تستغل هذا التراث كحافز للتجييش السياسي ضد الاستعمار الذي أراد محو الحضارة الاسلامية أكثر مما تستغله كموضوع للبحث العلمي الفعال الذي يكشف عن الأبعاد الحالية لثقافة هذا التراث وقيمه المرتبطة بالفضاء العقلي الخاص بالقرون الوسطى (كما رأينا سابقاً) . هكذا نلاحظ ضمن المناخ الحالي للثورة الاسلامية (وليس للثورة العربية كما كان عليه الحال أيام الناصرية) عودة الدلائل والعلامات الثقافية « الاسلامية » من مثل بناء المساجد والمعاهد والبنوك « الاسلامية » والاحتفالات والشعائر والمواعظ والمؤتمرات والتشريع . . . يصاحب كل ذلك في الوقت نفسه ندرة انتاج البحوث العلمية أو الفكرية الخاصة بالتناقضات المتراكمة نتيجة التصارع المستمر بين عمليات رد المجتمع الى التقليد وإلى الوراء من جهة ، وبين التحديث المتسارع الناتج عن القبول بالتنمية الاقتصادية من جهة اخرى .

من المفيد والممتع أن نتتبع ضمن سياق كهذا مصير العقل الاسلامي والعقل الأرثوذكسي والمخيال الاجتماعي والذاكرة ـ التراث .

إن انتشار الخطاب « الاسلامي » والتظاهرات « الاسلامية » وهيمنتها في كل مكان قد توهم البعض بانبعاث العقل الاسلامي الكلاسيكي . على العكس ، كنا قد رأينا كيف أن العلوم الأساسية المبلورة أثناء الحقبة الكلاسيكية قد سقطت في ساحة الإهمال أو استعيدت من قبل البرامج المدرسية ضمن منظور تبجيلي ووصفي وحتى بدعوي . أي رفض كل ما يسميه العقل الأرثوذكسي بالبِدَعْ . ولهذا السبب نلاحظ أن الفلسفة والفكر المعتزلي لا يزالان مرفوضين في كليات الشريعة . وعندما يريد هذا العقل الاسلامي « الحديث » أن يرتفع الى مستوى التفكير النظري فإنه يسقط في نوع من التعميمات والتبسيطات المبالغ فيها إلى حد أنه يفقد كل مصداقية (٢٧) .

على الرغم من كل ذلك لا نستطيع القول بأن العقل الأرثوذكسي بالمعنى الديني الصرف قد انتصر بفضل انفجار الحركات الاجتماعية ذات الاستلهام الاسلامي ، وبفضل الدعم الرسمي الذي تقدمه الأنظمة السياسية للمبادرات والانشطة الثقافية الاسلامية . إن الدعم الرسمي (دعم الحكومات) يهدف غالباً الى السيطرة على هذا العقل الأرثوذكسي والتلاعب به الى درجة أنه يفقد وظائفه في الرقابة الاخلاقية والدينية . إن العلماء ذوي « السيادة » من رجال الدين يعبرون باخلاص عن السياسة الدينية للنظام السياسي (أو للقادة السياسيين) وينشرونها .

وأما الجمعيات الدينية القديمة ومحاولة خلق أو تنشيط حركات دينية معينة فإنه يصطدم في مكان برقابة الحكومة الصارمة . وعلى عكس ما كان يحصل في الفترات السابقة على القرن التاسع عشر حيث كانت تتكاثر الجمعيات والروابط والمدارس الدينية في الأرجاء الفسيحة البعيدة عن المدن وعن سيطرة السلطة المركزية ، فإننا نشهد اليوم تشكل نزعة عقائدية أحادية ذات صبغة ايديولوجية صارخة وجوهر علماني (لا ديني) .

أما المخيال الاجتماعي فقد شهد على عكس العقل ازدهاراً لم يسبق له مثيل بسبب تغذية وسائل الاعلام المحتكرة من قبل الدولة له يومياً بتركيبات وصور ايديولوجيا الكفاح والبناء الوطني . كان تعبير « الارشاد القومي » قد اتخذ لفترة طويلة في مصر اسم وزارة مهمة هي : « وزارة الإرشاد القومي » . إن لهذا التعبير في اللغة العربية دلالة اخلاقية وحتى دينية ، ولكنه الصق بالمفهوم الغربي للأمة . وهو يتضمن أيضاً فكرة وجود قائد أو مرشد قادر على استكشاف الرأي المستقيم والخط والمستقيم الصحيح ، وقادر على دعوة كل المواطنين أو المؤمنين لأتباعه . نجد هنا مثالاً واضحاً على الغموض المعنوي (السيمانتي) والخلط المفهومي الذي يعتبر احدى ميزات الخطاب الرسمي والكتابة الرسمية الموجهة لتغذية المخيال الاجتماعي . إن موضوعات من مثل الاشتراكية والديمقراطية والوحدة الوطنية والتحرير وحقوق الانسان والمساواة ، ألخ . . . تعبر بالدرجة الأولى عن الصور المثالية النموذجية التي تشكل بنيوياً الرؤيا الخيالية الصرفة لمستقبل جماعي خارج إطار كل ضبط تاريخي أو اجتماعي أو نفسي أو لغوي لهذا

التشدق « الثوري » . هذا مع العلم أن فعالية مخيال مركب بهذا الشكل أثبتت أهميتها الكبرى من خلال حركات الانتفاضة والاحتجاج التي ضربت عليها إيران حتى الآن المثل الأكبر .

إن ما أسميه بالذاكرة ـ التراث ينبغي ألا يخلط بالمخيال الاجتماعي . إن هذا المصطلح الأخير يمثل الصور والقيم التي حافظ عليها الأول ويعيد انتاجها . ولكن عندما تحصل انقطاعات مفاجئة أو عاجلة في الذاكرة ـ التراث كما هو الحال فيما يخص الفترة الراهنة التي تهمنا فإن المخيال يتغذى عندئذ بمعطيات مرتجلة ويترك نفسه تجيِّش من أجل ممارسات وأعمال لا يمكن لتاريخ الجماعة العميق أن يهضمها . ذلك إننا نجد فيما يخص المجتمعات التقليدية التي ضعفت سلطتها المركزية أن كل فئة عرقية ـ ثقافية تستمر في إنتاج هويتها عن طريق تخليدها لحكايات تأسيسية تغذي ذاكرتها التراثية . إن الجماعة تجد ذاتها كلها في هذه الحكايات أو القصص لأنها منخرطة في آن معاً في العمل الجماعي وفي عمليات إنتاج القصص ونشرها عن طريق الانتقاء والحذف وإسقاط القيم وتلفيق نماذج اسطورية للابطال الحضاريين . أنظر بهذا الصدد سيرة محمد وعلي والمهدي السوداني أو المغربي أو الشيعي ، الخ وبشكل عام سير كل الأولياء والصالحين. يتم تشكيل هذه النماذج البطولية الفوق بشرية بمساعدة عناصر منتقاة من التاريخ المعاش والواقع الاجتماعي والمناخ المادي الفيزيائي (*) .

إن مجمل هذه الدلالات مبلورة في الحكاية الشفهية التي تنقلها الذاكرة عن طريق المجاز والرمز والاسطورة . إن الذكريات المنتجة بهذا الشكل تموضع الجماعة وترسخها في تاريخ ذي معنى محدد وذي خصوصية مطلقة وعميقة بمعنى أنه مزود بكثافة بسيكولوجية وزمنية ضخمة .

إذا ما نظرنا للمجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة من هذه الزاوية وجدنا أنها تقدم لنا مادة كبيرة للتحليل المفيد ذي الدروس والعظات البليغة . لقد شهدت هذه المجتمعات خلال الثلاثين سنة الماضية انفجاراً سكانياً أدى إلى تعديل جذري لركائز الذاكرة ـ التراث (او الذاكرة التراثية) وللمخيال والعقل . فلقد تضاعف عدد السكان في كل مكان من العالم العربي والاسلامي منذ عام ١٩٥٠ . إن هذا العدد الهائل من الشباب النشيط والمتشدد ذي المطالب والحاجيات الكثيرة والذي كبر ونما في العواصم المزدحمة جداً كالقاهرة وبغداد والجزائر وكراتشي . . أقول أن هذا الشباب هو عملياً مقطوع (أو منقطع) عن الذاكرة ـ التراث وعن كل مكانها المقدس الذي تم الحفاظ عليه بشكل خاص من قبل النساء ومن قبل العمل الجماعي في الحقول والاجتماعات القروية والاحتفالات الجماعية . إن صالات السينما والتلفزيون

(*) مما يدل على أن الاسطورة او التركيب الأسطوري للحكايات الشعبية ليس وهماً أو خيالاً صرفاً كله ، وانما هو يستند على أساس من الواقع يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من صنع الخيال . وهذا هو التعريف الانتربولوجي الحديث لكلمة اسطورة . ولذلك ينبغي على القارىء العربي الا يفهم من استخدامنا الغزير لكلمة « اسطورة » أو « وعي اسطوري » اننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها . وانما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل الى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات . انه موجود وفعال ومجيش للجماهير (خصوصاً في المجتمعات البدائية والمتخلفة) مثلما هو موجود العامل الاقتصادي المادي وربما أكثر .

وملاعب الكرة تستبدل تدريجياً بالقيم والتعابير والثقافة التقليدية الخاصة التي خلقتها الجماعة، ثقافة الجماهير الكوسموبوليتية . إن الانفتاح على الماضي التاريخي والثقافات الاجنبية نتيجة انتشار التعليم الحكومي العام يبقى جامداً جداً ومملاً من الناحية التربوية . ويبقى امتثالياً واستعبادياً جداً من الناحية العلمية الى حد أنه يعجز عن التعويض عن الاقتلاع العنيف وفقدان الهوية الذي يحس به الناس والناتج عن حياة المدن الكبرى . أن الوظيفة النفسية والأخلاقية والاجتماعية للذاكرة التراثية في التمثل والدمج لم يعوَّض عن فقدانها إلا جزئياً عن طريق الإلحاح على الاسلام وتطبيق الشريعة . كنا قد رأينا فيما سبق أن ذلك يمثل تلاعباً ايديولوجياً أكثر مما يمثل حركة فكرية هامة تأخذ على عاتقها مسؤولية استكشاف التراث الروحي والثقافي . وهكذا نجد أن على المجتمعات الاسلامية (**) أن تواجه منذ الآن فصاعداً ، مثلها مثل بقية المجتمعات الأخرى ، نتائج الانقلاب الانطولوجي الحديث وانعكاساته . لقد حلت محل عاطفة اليقين والاطمئنان الداخلي الناتج عن التوكل على الله وتسليم النفس إليه مغامرة الروح القلقة (أو غير اليقينية) التي تناضل من اجل اللحاق بتحولات المعنى والسيطرة عليها إن أمكن . كانت النسخة الشيعية من الوعي الاسلامي قد عرفت في الماضي التجربة التراجيدية بمقتل علي واستشهاد الحسين . ولكن بقي علينا أن نفهم اليوم أن هذا العنصر التراجيدي له تاريخ وأنه يتحول ويتغير . بمعنى آخر : كيف يمكن أن نقرأ اليوم العلاقة التالية : محمد - أبو بكر - عمر - عثمان - علي - معاوية - الحسين . . . ثم الخميني ؟

١٤) نتوصل عندئذ إلى حقل من البحث يتجاوز المثال الاسلامي الغني جداً . نحن نطرح هذا السؤال : من هو الذي يحدد في نهاية المطاف غايات الشخص وغايات المجتمع أو قيم الشخص وقيم المجتمع ؟ من الذي يجعل المجتمعات تمارس دورها كتجمعات للاشخاص الأحرار الذين يحاولون التوفيق بين غاياتهم وغايات الجماعة ؟ أو على العكس كتكتل من الأفراد والعائلات والعشائر والجماعات والطبقات التي تتعارض مصالحها وقيمها واستراتيجياتها ضمن أنظمة اللامساواة السائدة ؟ من هو ؟ باسم من ؟ أو بإسم ماذا ؟

إن الاجابة عن هذه الأسئلة بالقول أن الله أو الانسان السيد هو الذي يحدد في نهاية المطاف غايات الشخص أو غايات المجتمع يعني تكرار الشهادات الايمانية والكلام الطيب الذي كذبته التجربة الواقعية المعاشة في القرون الماضية واحتجاجات هذه القرون بالذات . إن هذا التكذيب وتلك الاحتجاجات قد أهملت للاسف ونُسيت . ولذا فما علينا إلا أن نستدير من جديد باتجاه العقل ، أقصد العقل المغتني عن طريق مسارات كل انماط المجتمعات المعروفة حتى

(**) يقصد اركون دائماً بتعبير « المجتمعات الاسلامية » كل مجتمع يسيطر عليه الاسلام كدين وكثقافة وكرؤيا للوجود : أي كل مجتمع لم يدخل بعد ساحة العلمنة الفعلية . هذا لا يعني بالطبع عدم وجود عوامل أخرى غير الدين تؤثر على هذه المجتمعات كالعامل الاقتصادي والسكاني والاجتماعي واللغوي . . . انه يهدف الى تعرية آليات التداخل بين كل هذه العوامل والمستويات من خلال دراسته للمجتمعات « الاسلامية » .

يومنا هذا وتجاربها واكتشافاتها واخفاقاتها . إنه العقل الذي يعرف ، فلسفياً ، إن الوعي يتوصل إلى تغيير العالم عن طريق الممارسة ويجسد الأبدي من خلال التحول والصيرورة . إنه أخيراً العقل الذي يقيس حجم الثمن الذي يبذله كل مرة تغويه فيها محاولة المرور من مرحلة التساؤل عن كينونة ما يتفوه به أو يلفظه إلى مرحلة النظام الدوغمائي الجامد .

إن استكشاف النموذج الاسلامي ضمن هذا المنظور وترسيخ أقدامنا في المواقع التاريخية المحسوسة التي تهيئها لنا المجتمعات المعاصرة يعني تفحص السؤال التالي :

ضمن أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلاً قادراً على توجيه القدر الفردي أو انتاج التاريخي الجماعي ؟

نلحظ فوراً الرهانات الأساسية التي تقبع خلف هذا التساؤل . إن الأمر يتعلق بزعزعة (أو قلب) كل الخطابات التقليدية التي تحدثت عن الحقيقة ليس بواسطة التركيبات التجريدية وإنما عن طريق التفحص المنهجي لشروط انبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وانتشارها ثم استبعادها وتنكيرها أو حجبها .

إن فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين ، أي البشر . إنها إذن شيء محسوس وملموس . وهذا ما حاولت أن أفعله في النصوص التي سيطلع عليها القارىء هنا . لكي اعطي وزناً نظرياً ومنهجياً أكبر لهذه المحاولات فإني أود الالحاح مرة أخرى على بعض مواقف العقل المعاصر وآخر كشوفاته . سوف أكتفي بالنص على بعض المبادىء الحادة والقاطعة التي تهدف إلى إثارة الاعتراضات وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية أكثر مما تهدف إلى تقديم أجوبة وإيضاحات جاهزة .

(١) ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرِّد والمتشخِّص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس .

ينتج عن ذلك : أنه دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني ، فإنه يبقى صحيحاً أن التوصل إلى « الحقائق » المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الوساطة البشرية . هكذا نجد أن السمة « الإلهية » للشريعة لا يمكنها أن تحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكله علم التفسير والتيولوجيا وتقنية انجاز القانون .

(٢) إن الحقيقة موجَّهة لكي تُعلن وتُنشر ضمن وسط اجتماعي ـ تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها ، ومن أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوِّغ هذه السلطة وتبررها . لذا نجد أن الحقيقة الحقيقية هي دائماً في حالة توتر وصراع واستبعاد وإقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية .

(٣) إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل .

أولها : تحليل مستوياتها اللغوية والسيميائية من أجل الإحاطة بها في اكراهاتها الداخلية

ومضامينها المحضة . لنوضح هنا قائلين بأن علم السيمياء (La Sémiotique) هو الأول منطقياً إذا ما أردنا التحدث عن المعنى ، ولكنه منهجياً يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي لأنه ينبغي أن يستند على الدراسات الوصفية الاستقصائية الشاملة لبُنى الدلالة . يضاف إلى ذلك أن الدراسة الوصفية التزامنية (Synchronique) تأتي منطقياً في الدرجة الأولى ، ولكن ينبغي أن تستند على الدراسة التاريخية التطورية للأنظمة اللغوية الموصوفة أو المدروسة .

وثانيها : تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه . ليس هناك من خطاب متجانس ومعاصر تماماً لذاته . إنه مرتبط بالماضي وبامكانه أن يستبق المستقبل .

وثالثها : تحليل المستوى السوسيولوجي من أجل موضعته بصفته انعكاساً للحاجة والصراعات والآمال الراهنة لجماعة متقلصة أو متسعة ، أكثرية أو أقلية مسيطرة أو مسيطر عليها .

ورابعها : تحليل المستوى الانتربولوجي من أجل تحديد نقطة ارتكازه وتمفصله مع البنى الانتروبولوجية لكل تظاهرة بشرية .

وخامسها : تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الاخلاقي ـ الميتافيزيكي للذات البشرية . ينبغي القيام بكل ذلك ليس داخل سياج تراث ثقافي مغلق وإنما ضمن المنظور الفوق ثقافي والفوق تاريخي « لنشأة مدمِّرة للمعنى » .

وسادسها : فيما يخص المثال الاسلامي وكل تراث ديني آخر فإن تحليل المستوى التيولوجي يعتبر أمراً لا مفر منه . ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة . وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها ويقينياتها .

(٤) من بين كل لحظات انبثاق الحقيقة فإن أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأولية والمقصدية هي تلك التي ينفخ فيها اللوغوس النبوي الديناميكية والحيوية في فئة اجتماعية محدودة ويخصص لها قدراً جديداً . إن الأديان المؤسَّسة على هذه اللحظات المتميزة تحتكر السيطرة على الكائن ـ الحق والقول ـ الحق والممارسة الصحيحة وعلى كل مستويات تظاهرات الوجود البشري .

لهذا السبب نجد أن العقل يبقى مجيَّشاً من أجل إنجاز المهمة الشاقة المتنازع عليها والتي تتمثل في الفصل بين ذرى الوجود والدلالة وإحداث مراتبية هرمية بينها . إن هذه المهمة صعبة ودقيقة إلى حد كبير بسبب أن طرق التوصيل والمعرفة النبوية مرتبطة بحاسة السمع وليس بحاسة الرؤية . إن الانبياء كالشعراء الكبار هم أناس سماعيون ، ذلك أن الرؤية بالنسبة لهم هي النتيجة وليست السبب أو العلة . إن هذه الحالة بالذات مرتبطة بهيمنة الكلام على الكتابة وذلك قبل أن تنعكس موازين القوى باختراع الورق ثم المطبعة .

(٥) إن الأديان تستمتع حتى هذا اليوم بإدانة نواقص الحقيقة الناتجة عن العلوم وحتى إدانة أخطارها . إنها تقدم أجوبة كلية شاملة مدعومة بالممارسات الشعائرية وبتقمص مواقف الحقيقة جسدياً . هذا في حين أن العلوم تستمر إلى حد كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف والجداول والهرميات والمناهج التجريبية التي لا تعلمنا شيئاً عن كينونة الأشياء وعن كينونة الأفراد الأحياء . وهكذا تنتهي العقلانية إلى الفساد والتلف وتكديس المعلومات والمعطيات التي يُتلاعب بها لغايات ايديولوجية كما يحصل لكتابة التاريخ ، أو المتلاعب بها لغايات تقنية واقتصادية .

(٦) إن الفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية في الوقت الذي تدينان فيه هذا النقص في المعرفة العلمية تزيدان من تفاقم الأمور والخلط والإرتباك عن طريق حجبهما للخسارة واللامعنى والانقسام والتبعثر والتنكير والتحريف وتغطية الجوهر التراجيدي للتاريخ . يحصل ذلك نتيجة اهتمامهما بالدرجة الأولى بالكينونة والمعنى والذات والاستمرارية والخير والحقيقة التي تقع تحت تصرف رجال الدين وفي متناول أيديهم . . . لهذا السبب ألح كثيراً جداً على ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي في الدراسة والفهم ، وألح على دراسة اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته وناجز . ولهذا السبب الح أيضاً على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمَّشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية . . . إن استكشاف مواضع انبثاق الحقيقة وأشكالها لا يعني فقط تجلياتها الايجابية والتمثيلية النموذجية من مثل دراسة كبار المؤلفين وكبريات الأعمال والكتب ، وإنما يعني أيضاً البرهنة على أن كل ثقافة تميل إلى تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء والاختزال والتحوير .

(٧) إن الفلسفة الحديثة تبحث عن تحديد أساس لها في كائن محدود هو الإنسان . لكنها تحط في ذات الوقت من قدر أعماله ومن مقدرته على المعرفة وادعائه بأنه قادر على قول الحقيقة المستقلة السيِّدة . أما التيولوجيا فعلى العكس من ذلك تبحث عن تحديد أسسها عن طريق تركيز الإهتمام على الكائن المطلق اللامحدود : أي الله . ولكنها لا تعترف دائماً بأن هذا البحث والتحديد كان قد انجز من قبل الانسان الذي يتوسط من وجهة نظر ابستمولوجية حتى لو احتفظت بأهميتها وضرورتها على مستوى الايمان .

(٨) إن القبض على كل حقيقة ومسارها ضمن الوجود البشري يعتمد على اتخاذ قرار فلسفي بشأن المعنى الحرفي والمعنى المجازي . كانت الممارسة العامة الشائعة قد اعطت الأولوية للمعنى الأول . ولم يكن المعنى الثاني يعتبر إلا بمثابة تزيين للواقع الذي تعبر عنه بشكل مباشر الكلمات المستخدمة بمعناها الحرفي الأولي . إن اللجوء إلى استخدام المنهج الايتمولوجي (= علم أصول الكلمات) يؤكد على هذا التصور للغة المتخذة وكأنها مجرد تكثف أو سماكة للزمن تنضّد فيه وتتراتب الدلالات المتتالية للكلمات خارج كل بنية . في الواقع أنه لا شيء يسمح بالتأكيد نظرياً على أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي . وإنما نلاحظ على العكس إن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر ، وإنها ـ أي الأسطورة ـ فوق

التصور ومرتبطة دائماً بانطولوجيا معينة ، وإنها تعبر عن ذاتها دائماً بواسطة المجازات والرموز لكي تتحكم فيما بعد بأنماط تعبير كل اولئك الذين دمجوها أو تمثلوها في ثقافتهم . كانت الأديان قد فعلت نفس الشيء عندما فضّلت إحداث التجديدي المعنوي - السماني عن طريق استخدام المجاز ، وفرضت بذلك طرازاً من وظيفية اللغة تكون الأولوية فيه للمعنى المجازي بحكم الأمر الواقع . ولكن التيولوجيات ترفض اعتبار الله وكل الوحي بمثابة تنظيم (أو تركيب) مجازي فسيح وواسع . إن هذه النقطة المركزية والحاسمة تتحكم بكل عملية تفسير اللغة بشكل خاص . ولذا ينبغي فتح المناقشة الدائرة حولها على مصراعيها . ماذا تعني عملية وساطة المجاز التي لا بد منها من أجل التوصل إلى تكوين التصورات الأكثر دواماً والأكثر فعالية بخصوص العقائد والمعارف وتصرفات البشر ؟

(٩) مهما تكن صلاحية (أو صحة ؟) هذه الحقيقة الدينية كبيرة ومهما تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان ضخمة وواسعة ، فإنها تبقى مع ذلك خاضعة للتاريخية . أي تبقى خاضعة لنمطين من التحول يؤثران على المعاني والدلالات هما :

١ - التحول المحصور بإعادة توزيع العناصر المنظّمة لقطاع ما داخل تصنيف لا يتغير . وهذا ما كان رولان بارت قد دعاه بالرتوش السيميولوجية (= التنقيح السيميولوجي) .

٢ - طفرة العلامة بالذات ، أي تغير نمط الاستناد والتمفصل والارتكاز الذي يصل بين الدّال والمدلول . إن الأمر يتعلق عندئذ بطفرة كبيرة تصيب البنية العميقة للمعرفة : أي تصيب الابستمي (= نظام الفكر) بالذات .

إن الحالة الأولى تصيب ببعض التغيير علماً ما من العلوم ضمن تصنيفة العلوم الأخرى التي لا تتغير بل تبقى كما هي . وهذا ما حصل لعلم التاريخ بمجيء مسكويه وابن خلدون ، وما حصل لعلم البلاغة مع عبد القاهر الجرجاني وما حصل للتيولوجيا مع المعتزلة وما حصل لعلم الاخلاق مع الغزالي ، الخ . وأما الحالة الثانية فتعرض للخطر - أو تستهدف قلب - كل العلاقة بين الفكر واللغة كما حصل بالنسبة للطفرة المعرفية التي فصلت الفلسفة الكلاسيكية عن علم السيميائيات والالسنيات المعاصرة طبقاً للمخططين التاليين :

١ - كلمة = شيء = معنى (في الفلسفة الكلاسيكية)

٢ - العلامة Le signe ←
- الدال le signifiant
- المدلول le signifie ←
  - صورة عقلية ذهنية
  - الشيء أو العائد الموضوعي المادي

بنية التصور

(١٠) كانت البنيوية قد أوهمتنا لفترة قصيرة من الزمن بأنها تمثل انبثاق حقيقة طال انتظارها . في الواقع أنها مثلت جواباً على التطور السريع الذي طرأ على الأنظمة الكبرى

للاقتصاد الصناعي . ولكنها كانت أيضاً عبارة عن ردّ فعل ضروري ضد قرون عديدة من ممارسة النزعة الايتمولوجية وكتابة التاريخ الخطية (linéaire) وممارسة التأمل المجرد والدوغمائي واللامبالاة بالاكراهات المرافقة للانظمة المادية والاقتصادية والسياسية والفكرية . إن البنيوية تمثل مرحلة لا بد منها من أجل تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات . ولكنها بدورها أدت بسرعة إلى استبعاد المعطيات الخصوصية التي لا تختزل ، هذه المعطيات التي سادت نمط المعرفة الكلاسيكية . من هذه المعطيات مثلاً : سحر الرجال العظام وجاذبيتهم ، الهام الخلاقين ، المنحنيات والأقواس الشخصية للحياة ، الانفعال ، « متعة النص » (عنوان شهير لرولان بارت) ، القوة الايحائية المثيرة للرسالة (أو للكلام) . . .

(١١) تفسر الملاحظة السابقة سبب استخدامي لاستراتيجية المنهجية التعددية من أجل قراءة القرآن . إن القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الاكراهية للبنيوية الجامدة ، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى) ، هذه التفسيرات الدوغمائية الخاصة بالعقل الأرثوذكسي . ولكن يبدو لي أن تعسفية هذا الأخير تثير صعوبات أكبر مما يثيره التحليل البنيوي . لكي يقتنع القارىء بذلك يمكنه أن يقرأ النص التالي للشهرستاني :

« مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو احجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً . وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع المصنفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبح ما ورد الشرع بذم فاعله . وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل ، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به البسه صفة فيوصف به حقيقة .

وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة »[٢٨] .

إن هذه الأقوال والتحديدات مهمة جداً لأنها توجه حتى هذا اليوم نمط تفكير المسلمين المعاصرين ونمط تشريعهم وقضائهم وخصوصاً في العربية السعودية[٢٩] . إن مجرد مناقشة ما كان « أهل الحق » قد رسخوه منذ قرون وقرون يعني الوقوع في خطيئة الزندقة . هذا على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتلافى اليوم الصعوبات المرتبطة بالمسلمات التالية :

١ ـ إن العقل مستبعد كلياً من ساحة البحث الأخلاقي (= علم الاخلاق) وانجاز القانون . أنه يتلقى بشكل سلبي أوامر الله ويكتفي بالتعرف ـ بمعنى كلمة يعقلون الواردة في القرآن (*) ـ على ما كان كلام الله المنقول عن طريق المفسرين والفقهاء قد وصفه منذ الأبدية .

(*) كان اركون قد خصص دراسة كاملة لشرح كلمة « يعقلون » في القرآن . وبين عن طريق التحليل الالسني والسيميائي أن معناها هناك ليس هو المعنى الذي نستخدمه اليوم ، وليس هو المعنى الذي اسقطه ←

هكـذا اختزل عمـل العقل إذن إلى مجـرد التوضيـح والتصنيف والصياغـة القانـونية والتشـريعية والتطبيق .

٢ ـ إن علم الاخلاق ليس مشتقاً من انطولوجيـا محددة عن طـريق عقل مستقـل كما كـان عليه في الفكر الاغريقي ، وإنما هو مشتق من الأقوال المقروءة بشكل « صحيـح » من قبل أهـل الحق . لهذا السبب نجد أن علم السلوك أو علم الأخلاق لا ينفصل عن الفرائض الدينيـة وعن إكراهات القانون كما تدلنا على ذلك عناوين الكتب الكلاسيكية من مثل : أدب الدنيا والدين . إن الجانب الفلسفي الذي مثله كتاب مسكويـه « تهذيب الأخـلاق » الذي كـان الغزالي قـد قبله جـزئياً وأدرجـه في تفكيره ، أقـول أن هذا الجـانب الفلسفي قد استبعـد نهائيـاً من قبـل العقـل الأرثـوذكسي . إن الخطاب الإسـلامي المعاصر المغمـوس من رأسه حتى أخمص قـدميه بـالصراع والنضال لا يولي عملياً أية مكانة للتفكير الأخلاقي والسلوكي (٣٠) .

٣ ـ لا تحتل الابستمولوجيا مكانة الأولـوية لا في الفسفـة الاغريقية ـ وبالتـالي في الفلسفة الاسلامية ـ حيث نجد أن العقل ـ اللوغوس يسبق المحاكمـة العقلية ويضمن لهـا الصحة ، ولا عند أهل الكتاب حيث نجد أن لكل أمة أهل الحق الخاصـين بها . وحيث نجـد أيضاً أن كـلام الله يخفض من مستوى العقل ويجعله في مرتبة الخادم .

٤ ـ إن العالم الموضوعي جامد بلا إنسانية ما لم يخترقه كلام الله ويصنفه ويصفه .

ليس هناك من نظرية أخلاقية تحدث التضاد بين الخير ـ الطيب / أو السيء ـ الفـاسد كـما كان عليه الحال أيام هيمنة الميتافيزيك الكلاسيكية . وليس هناك من ديالكتيك يقابـل بين العـالم الموضوعي / والـذات البشريـة وإنما مجـرد أدبيـات تتكلم عـلى الـذات الخيِّرة والـذات السيئـة الفاسدة . ينتج عن ذلك أن الذات البشرية التي تقوم بالأفعال والممـارسة لا تمتلك أيـة سيادة . إنها مرتبطة بـالحريـة المشروطـة والمستبعدة (serf—arbitre) الممـارسة ضمن إطـار الأحكام التي نصَّ عليها القانون المقدس .

إن الرهان الـذي يقبع خلف كـل ذلك هـو ، كما نـلاحظ ، الفلسفة الخـاصة بـالشخص البشري . لكي نجعل هذه الفلسفة ممكنة الوجود ضمن الفكر الاسلامي والعربي الحالي فإنـه لا يكفي فقط أن نستعيـد الجهد (أو الاجتهـاد) العقلي للمعتـزلة من أجـل افتتاح أرضيـة جديـدة للعقـل . أنه لمن الضـروري جداً اليـوم أن ندين تلك العصبيـة (أو ذلك التضـامن) الناشـطة والفعالة التي تربط بين كل أشكال السلطة والتي فـرضت نفسها في المجتمعـات الاسلاميـة وبين تيـولوجيـا الحريـة المشروطـة والمستعبدة التي انتشـرت ودامت طيلة قـرون عـديـدة في مجتمعـات الكتاب . إن النضال من أجل تحريـر الشخص البشري من كـل العبوديـات التي تنتج عن هـذه العصبية هو مهمة عقلية ـ ثقافية وسياسية بشكل لا يتجزأ .

على هذه الكلمة المتكلمون والمفسرون في القرنين الثالث والرابع الهجري بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ساحة العقـل العربي ـ الاسلامي . ان معناهـا التزامني والايتمـولوجي مـرتبط بالبيئـة البدويـة للجزيـرة العربية ، وهي تعني حرفياً : الربط . كأن نقول مثلاً : عقل الدابة أي ربطها لكيلا تفلت .

الهوامش والمراجع :

(١) يجد القارىء في نهاية هذه المقدمة لائحة بالمقالات التي لم تنشر في هذا الكتاب .

(٢) أنظر : بييربوردبو : أعمال البحث في العلوم الاجتماعية . ١٩٨٣ . عدد ٤٧ - ٤٨ ص ٤٥ - ٥٢ . كل هذا العدد مخصص لموضوع « التربية والفلسفة » .

Actes de la recherche en sciences sociales . 1983 — 47 - 48.

(٣) أنظر : — E . Booth : **Aristotelian aporetic ontology in islamic and christian thinkers** . C . U . P . Cambridge 1983 .

(٤) فيما يخص مفهوم الفضاء الإغريقي - السامي أنظر :

— M . ARKOUN : L'islam , hier , demain . Buchet — chastel . 2é éd . 1982 , P . 117 .

(٥) أنظر نص الشهرستاني الذي استشهدنا بـه في نهاية هـذا المقال . يمكن للقـارىء أن يطلع عـلى نص آخر شديد الوضوح للشاطبي يسير في نفس الإتجاه . أنظر كتاب : الموافقات . طبعة محمد عبد الحميد . القاهرة ١٩٦٩ .

(٦) من أجل الاطلاع على نقد الميتافيزيك الكلاسيكي أنظر أعمال جـاك دريدا وخصـوصاً كتـابه الـذي بعنوان :

De la grammatologie , éd . Minuit 1967 .

(٧) أفكر هنا بالمؤلفات التبجيلية التي كتبها معتنقون جدد للإسلام كروجيه غارودي مثلاً .

(٨) أنظر : . C . U . P . 1983 وانظر العرض النقدي الذي قدمته عن الكتاب في مجلة أرابيكا ١٩٨٤ .

(٩) نلاحظ في فرنسا أن « مدرسة الحوليات » لعلم التاريخ المشهورة عـلى مستوى العـالم كله لم تؤثر حتى الآن إلا على القليل من المستعربين واختصاصيي الاسلاميات . وكذلك الأمر فيما يخص « مدرسـة باريس السيميائية » التي تشكلت حديثاً .

(١٠) أنظر : البرت حوراني : الفكر العربي في العصر الليبرالي . إعادة طباعة ١٩٨٣ .

(١١) بعد استعراض هذه المتضادات الثنائية مباشرة نجد أنها تستدعي المـلاحظات التـالية ضمن منـظور نقدي : ١) - إنها توضح متضادات موجودة بالفعل في الخطاب القرآني وتتخـذ موقعـاً حاسـماً فيه . ٢) - إن استبطان هذه المفاهيم الثنائية الضدية قوي وعميق جداً إلى درجة أنه يؤثر على كل الأفراد وعلى اللغـة الشائعة . ٣) - ولكن كل الموضوعاتية الأنطولوجية المتعالية التي تحتوي عليها هذه المتضادات قد اصبحت بالنسبة لرهانات العقلانية الراهنة خاضعة للتاريخية (أي للتغير) ولنقد الخطاب .

(١٢) سوف أقوم بإعادة قراءة لسيرة إبن هشام وارشاد الشيخ المفيد من هذه الزاوية .

(١٣) إن المختصين بالدراسات الإفريقية هم أكثر انفتاحاً بكثير من علماء الاسـلاميات عـلى الإشكاليـات الانتروبولوجية الخاصة بالتراث ، كل تراث . نـلاحظ أن الغربيـين المختصين بـالإسلام سجينـو النزعـة

المنطقية ـ المركزية الخاصة بالفكر الاسلامي الكلاسيكي (logocentrisme) وهم يختارون من هذا الفكر النصوص « التمثيلية » (أي التي تمثل الأغلبية) والمؤلفين التمثيليين المكرّسين من قبل عملية الانتقاء للمدارس الفقهية التي تمثل الأغلبية . أنظر بخصوص الدراسة المتعلقة بافريقيا أعمال جورج بالانديه ول . ف . توما والمساهمات العديدة الموجودة في : « أرشيف علوم اجتماع الأديان » . أنظر أيضاً مقالي الذي بعنوان : الاسلام الحالي أمام تراثه الموجود في كتاب : . — Aspects de la foi de l'islam
Bruxelles , 1985 .

(١٤) إن الكتب المدرسية والجامعية (= كليات الشريعة) التي تستعرض تاريخ هذين العلمين لا تستطيع أن ترتفع بطبيعة الحال إلى مستوى المؤلفات والرسائل الكلاسيكية الكبرى. من الصعب أن تُقارن بها على كل حال . أنظر كمثال على الكتب المحدثة في هذا المجال : زكريا البري : أصول الفقه الاسلامي . القاهرة ١٩٧٧ . وأما فيما يخص الفكر الشيعي فإن الخميني يمثل التيار الراهن . أنظر : ولاية الفقيه .

(١٥) عندما كنت أحاضر في مختلف البلدان الاسلامية ولا أزال كانوا يعيبون علي إني لا أكتب مباشرة باللغة العربية . من المؤكد أني لو فعلت ذلك لاستطعت أن أتوصل إلى جمهور واسع متشوق جداً لاكتشاف أدوات البحث العلمي الملائمة لمعالجة المشاكل الملحة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة . ولكنني لا أملك الوقت الكافي لكي اتبع في ذات الوقت منتجات علوم الانسان والمجتمع في الغرب ثم استكشاف وتفحص الأدبيات العربية الكلاسيكية والحديثة وأخيراً عرض فكر جديد في مفردات وأساليب عربية غير موجودة حتى الآن لسبب بسيط هو أن العرب لم يفكروا بعد جيداً بعلوم الانسان والمجتمع : أنظر كمثال على ذلك مفهوم الميث mythe المترجم إلى العربية بشكل خطر بكلمة : اسطورة . إن بعض مقالاتي المترجمة الى العربية تبرهن إلى أي حد تبدو السيطرة على هذه المشكلة عسيرة وصعبة .

(١٦) فيما يخص الموقف الفلسفي لدى العرب أنظر :

— M . ARKOUN : **L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle** . 2 éd . J . Vrin 1982 . P . 195 .

(١٧) أنظر : الإنسان العصبي :

— J . P . Changeux : **L'homme neuronal** . ء , Fayard 1983 .

— J . Sclanger : **Penser la bouche pleine** , Fayard 1983 .

(١٨) أنظر كل خطابات وسائل الاعلام . وانظر أيضاً الى العلمنة الخادعة أو الماكرة التي يمارسها المناضلون من أجل إعادة القيم الاسلامية دون أن يعرفوا . يمكننا أن نجد أمثلة عديدة على ذلك في مجلة الأصالة الجزائرية .

(١٩) أرجو ألا يصرخ بضعهم فوراً بالويل والثبور ويتهمنا بممارسة العلموية الجديدة والوضعية الجديدة (néo —Scientisme, néo—positivisme) أريد أن أقول فقط بأنه ينبغي أخذ الاكتشافات الرائعة والكبرى لعلم البيولوجيا بعين الاعتبار من أجل إعادة تحديد علم نفس جديد وعلاقات جديدة بين اللغة ـ والفكر ـ والثقافة . إني لا أضمن سلفاً بأن نتائج هذا العلم سوف تسير في الاتجاه « المادي » أو في « الاتجاه الروحي » ، أو سوف تؤيد احدهما ضد الآخر . إن قمع مثل هذه المبادرات في الاستفادة من نتائج العلم الحديث يعني تعطيل فعالية الروح والفكر بحجة الأخطار الخيالية أو الحقيقية الناتجة عن مثل هذه المبادرات والتي تهدد معارفنا المصنوعة بشكل رديء . إن معارفنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستون باشلار .

(٢٠) أنـظر : أحمد عبـد السـلام — Ahmed Abdesselem : **Ibn Khaldûn et ses lecteurs** . P . U . F 1983 .

وانظر كتابي : « الانسية العربية في القرن الرابع الهجري » . . . (مصدر مذكور سابقاً) .

(٢١) فيما يخص إبن سينا أنظر التعليقات المتعارضة لهنري كوربان و أ . م . جواشون .

(٢٢) أنظر : ابن رشيق : كتاب العمدة الجزء الثاني ص ١١٤ ـ ١١٥ . هذا المقطع استشهد به جمال الدين ابن شيخ وعلق عليه في كتابه : **La Poétique arabe** , éd .Anthropos1975 , PP . 88 — 89

(٢٣) أنظر : — Cf . Cl . Normand : **Métaphore et Concept** , P . U . F , 1976

وانظر :

S . Kofman : **Neitzsche et la métaphore** , Payot 1972 .

(٢٤) من أجل أخذ فكرة عن المجتمعات ذات التراث الشفهي أنظر :

— **Islam in tribal societies** ; From the atlas to the Indus , éd . Akbar S . Ahmed and David M . Harit ;London 1984 .

(٢٥) أنظر :

— M . ARKOUN : **La pensée arabe** P . U . F . 1979 . 2e éd .

(٢٦) أنظر فيما يخص مصر :

— G . Delanoue : **Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle** (1798 — 1882) Le Caire (2) volumes , 1982 .

وانظر :

— Afaf Lutfi al — Sayyid Marsot : **Egypt in the reign of Muhammad Ali** , C .U . P .1984 .

(٢٧) استطيع أن أذكر هنا أسماء كتّاب مقالات عديدين من نوعية أنور الجندي وسعيد رمضان البوطي ومحمد الغزالي ألخ . . . إن مؤلفاتهم العديدة تحظى غالباً بنجاح جماهيري كبير . أنهم يساهمون إلى حد كبير في تشكيل المخيال الاجتماعي الذي تجيشه بسهولة ايديولوجيا الكفاح . كما ويساهمون في تشكيل نظام أرثوذكسي حداثوي ذي قدرة هائلة على عملية الدمج الاجتماعي .

(٢٨) انظر الشهرستاني : نهاية الإقدام . طبعة غيوم بغداد ص ٣٧٠ ـ ٣٧١ .

(٢٩) أنظر الحجج التي قدمها هذا البلد لتبرير رفضه في التصويت على الاعلان العالمي لحقوق الإنسان . ورد ذلك في كتاب :

A . T . Khoury :

— Tendances et courants de l'islam arabe contemporain , volume (2) :

— Un modèle d'Etat islamique : l'Arabie Séoudite ,München1983 , P . 69 sv .

(٣٠) كان هناك في الفترة الكلاسيكية توتر وصراع بين علم الأخلاق الفلسفي وعلم الأخلاق الاسلامي . إذن المسألة لها جذور في الماضي .

أنظر : — M . ARKOUN : **Traité d'Ethique** ,

الترجمة الفرنسية قام بها محمد أركون . دمشق . ١٩٦٩ .

ملاحظات أخيرة

اضطررت لأن انصاع لإلحاح الناشر وتراجعت عن إدخال مقالات عديدة في هذا المجلد الأول . من الأفضل أن يعرف القارىء ذلك لكي يأخذ فكرة أكثر دقة عن استراتيجية التدخل العلمي التي يتطلبها نقد العقل الاسلامي . سوف أقدم هنا قائمة بهذه المقالات :

(مترجم) 1 — L'islam et la laïcité , in Bulletin du centre Thomas More , 1978 , N° 24 .

2 — Le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo — islamique , in Lumières arabes sur l'occident médiéval , éd .Anthropos, Paris 1978 .

3 — L'islam et le renouveau des sciences humains , in Concilium , 1976 , n° 116 .

4 — L'islam , L'historicité et le Progrès , in Conscience chrétienne et conscience musulmane de- (مترجم) vant les problèmes du développement , Tunis 1976 .

5 — L'islam et les problèmes du développement , in Communauté musulmane éd . P . U . F , 1978 .

6 — Les IXe et XIVe Séminaires de la Pensée Islamique : Tlemcen 1974 , Alger 1980, in Maghreb- — Machreq 1976 , n° 70, 1980, n° 90 .

7 — De la stratégie de domination à une coopération Créatrice entre l'Europe et le Monde arabe , in le dialogue euro — arabe , éd , J . Bourrinet , Economica 1979 .

8 — Le dialogue euro — arabe : Essai d'évaluation critique , in Coopération euro — arabe , diagnostic et prospective , éd . B . Khader , Louvain — La — Neuve , T . 1 , 1982 .

9 — Les villages socialistes en Algérie , in Changing rural Habital , éd . Prix Aga Khan d'architecture , T . 1 , 1982 .

10 — Building and meaning in the islamic world , in Mimar , 1983 , n° 8

11 — Pour un renouveau des études arabes en France , in Cahiers de Tunisie , 1972 , T . XX , n° 77 — 78 .

12 — Quelques réflexions sur les difficiles relations entre les musulmans et les chrétiens , in Revue de l'institut catholique de Paris , 1982 / 2 .

13 — Supplique d'un musulman aux chrétiens , in les Musulmans , éd . Y . Moubarak , Beauchesne 1971 .

14 — Pour une autre pensée religieuse , in Islamochristiana , 1978 / 4 .

15 — Jérusalem : au nom de qui ? au nom de quoi ? in Islamo christiana , 1983 / 9

16 — La liberté religieuse comme critique de la religion à partir du Coran et de la tradition islamique , in la liberté religieuse dans le judaïsme , le christianisme et l'islam , éd . du Cerf , 1981 .

17 — Le choc des cultures d'aprés l'exemple arabo — islamique , in Axes , 1672 / oct .

18 — Les expressions actuelles de l'islam , in Encyclopédia Universalis , Supplément 1980 .

19 — La peine de mort et la torture dans la pensée islamique , in Concilium 1978 no 140 .

(قيد الترجمة) 20 — Le Kémalisme dans une perspective islamique , in Diogéne , 1984 .

21 — La place et les fonctions de l'histoire dans la culture arabe ,in Histoire et diversité des Cultures, UNESCO ,1984 .

22 — Discours islamiques , discours orientalistes et pensée scientifique , in Mutual Perceptions : (مترجم) East and west , éd . B . Lewis , princeton , 1984 .

مقالات منشورة في اللغة العربية :

١ ـ الدراسات العربية والاسلامية في أوروبا . مجلة الأصالة ، ١٩٧٧/ عدد ٤٤ .
٢ ـ الإسلام والتاريخية . مجلة الأصالة ، ١٩٧٧/ ٤٥ .
٣ ـ مدخل الى دراسة الروابط بين الإسلام والسياسة . في مجلة مواقف ، ١٩٨٠ ، عدد ٣٧ ـ ٣٨ .
٤ ـ التراث والموقف النقدي التساؤلي . مواقف ، ١٩٨١ ، عدد ٤٠ .
٥ ـ الإسلام ، التاريخية والتقدم ، ١٩٨١ ، عدد ٤٠ .
٦ ـ حول الانتروبولوجيا الدينية . مجلة الفكر العربي المعاصر ١٩٨٠ ، عدد ٦ ـ ٧ .
٧ ـ السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام . الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨١ ، رقم ١٢ .
٨ ـ التأمل الابستمولوجي غائب عند العرب . مجلة الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨٢ ، رقم ٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢ .
٩ ـ نحن وإبن خلدون . في أعمال ندوة إبن خلدون ، الرباط ، ١٩٧٩ .



فصول الكتاب



الفصل الأول

حول الانتروبولوجيا الدينية
نحو اسلاميات تطبيقية(*)

« أن تشتغل مصطلحاً ، فهذا يعني أن تنوع من امتداده وفهمه ، أن تعممه بدمج (أو إخفاء) الملامح الاستثنائية ، أن تصدره خارج منطقته الأصلية ، وأن تتخذه كنموذج (موديل) . باختصار ، أن تمنحه ، تدريجياً وبواسطة تحولات منظّمة ، وظيفة شكل ما » .

(ج . كانغليم)

من أجل أن نحدد مفهوم ومهام الاسلاميات التطبيقية ، فإنه من اللازم أن نذكّر باختصار ، بالاختيارات ، والحدود ، والمساهمات التي كانت قد قدمتها ما سنسميه بالاسلاميات الكلاسيكية .

١ ـ لمحة سريعة عن الاسلاميات الكلاسيكية

إن الاسلاميات الكلاسيكية هي خطاب discours غربي حول الاسلام . ذلك أن كلمة (ومصطلح) الاسلاميات (L'islamologie) ـ أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام ـ هي في الواقع من اختراع غربي . يكتفي المسلمون ـ فيما يخصهم بالحديث ـ عن الاسلام ، مثلما يفعل المسيحيون فيما يتعلق بالمسيحية . إن العلم المدعو هكذا ، لم يحظَ في السابق بأي تأمل منهجي . من أجل أن نعرف فرضياته وتقسيماته وآفاقه فإنه من الضروري أن نتوجه إلى أعمال أولئك الذين كان يسميهم ج . هـ . بوسكيه بـ « كلاسيكيي الاسلاميات » . قام بهذا التحري ، حديثاً ج. د. ج. واردنبرغ في كتاب له محترم يحمل عنواناً ذا دلالة : الاسلام في مرآب الغرب[1] .

(*) كانت هذه الدراسة قد ألقيت ، في الأصل ، كمحاضرة في مؤتمر للدراسات الشرقية ، الذي انعقد في باريس عام ١٩٧٦ . إن رد فعل أركون صد مناهج الاستشراق الكلاسيكي وأساليب عمله ، هو شيء مختلف تماماً عن الرد الشائع للعرب ـ المسلمين تجاه هذا الاستشراق بالذات ، ذلك انه ينطلق من موقع آخر : موقع المسؤولية العلمية الكاملة لعالم الاسلاميات أمام مادة دراسته ، وليس المجاملة والتحفظ ثم الحياد . يفتتح أركون بعمله هذا أسلوباً جديداً في التساؤل والبحث هو الظاهرة الاسلامية بكل شموليتها ، مثيراً بذلك مشكلات معرفية ضخمة على مستوى التراث الاسلامي نفسه ، وعلى مستوى الفكر العالمي المعاصر في وقت واحد .

— Pour une islamologie appliquée . dans le Mal de voir . éd . 10 / 18 Paris . المترجم .

يمكن الاستنتاج ، بشكل تبسيطي ، بأن الاسلاميات الكلاسيكية تحصر اهتمامها بدراسة الاسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين . يبدو هذا الاختيار للوهلة الأولى ، مفروضاً من قبل هاجس الصحة والموضوعية . ذلك أن عالم الاسلاميات (L'islamologue) يعرف جيداً بأنه أجنبي عن موضوع دراسته ، ولذا ، ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي ، فإنه سيكتفي بأن ينقل إلى احدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الاسلامية الكلاسيكية . نجد في أحسن الحالات ، وعندما تكون القاعدة السابقة مراعاة بدقة ـ مما هو بعيد أن يكون متوفراً عند بعض المؤلفين ـ أن عالم الاسلاميات يتصرف كدليل بارد (كتيم) في متحف . ذلك أن العلاقة الحقيقية المعاشة ، التي يتبادلها المسلمون المعاصرون مع النصوص المدروسة أو ، بالعكس ، الانقطاع الفعلي لهم مع هذه النصوص ، لم تحظَ في السابق إطلاقاً بتحريات سوسيولوجية معمَّقة . ما يميز الاسلام المدروس حصراً من خلال الكتابات (الكلاسيكية) ، هو الامتياز المعترف به ، ضمنياً ، للتضامن العنيد ما بين الدولة والكتابة والثقافة الأكاديمية ثم الدين الرسمي . يؤدي هذا المسار (أو الاختيار) إلى الآن ، حتى عند المسلمين الذين ابتدأوا ممارسة الاسلاميات (كلمة اسلاميات في اللغة العربية هي ذات توليد حديث) إلى إهمال نسبي للجوانب التالية :

١ ـ الممارسة أو التعبير الشفهي للاسلام ، خصوصاً عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة ، وبشكل عام ، الجماهير الشعبية .

٢ ـ إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا . يتخذ هذا الجانب من الاسلام ، في المجتمعات الحديثة ، أهمية خاصة بسبب السيطرة الايديولوجية على المواطنين ، وهيمنة الحزب الواحد والمنعطفات التاريخية (نضالات التحرر الوطني) التي تجبر على قول ما لا يُفكَّر فيه ، عادةً ، أو كتابته ، أو العكس : أي التفكير بأشياء لا يمكن قولها أو كتابتها .

٣ ـ إهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي : إن الأمر يتعلق عندئذ بمادة غنية ، التي يمكن ، فقط ، للتحري السوسيولوجي ، الممارس على أرض الواقع أن يلمّ بها . لقد انتهينا ، منذ فترة ، من القيام بتجربة حاسمة في هذا المجال في المغرب وفي سوريا . ذلك أن الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية ، والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والمدارس والجامعات هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب . خصوصاً عندما يقلص هذا الأخير ويختزل لكي يشمل « المؤلفات النموذجية » فحسب . هكذا يستمر إلى الآن الكثير من علماء الاسلاميات في التعليق والتنقيب على كتابات الاصلاحيين (السلفيين) ، في حين تبقى أسماء كبار المنشطين للفكر الاسلامي مجهولة [٢] .

٤ ـ إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالاسلام ، المنظور إليه بأنه « غير نموذجي أو تمثيلي » (non représentatif) . هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الاسلاميات بالإهتمام فقط ، وحتى هذه السنين الأخيرة ، باسلام الأغلبية المدعو « ارثوذكسي » (السني) ، الذي هو في الحقيقة ليس إلّا تنظيراً دوغمائياً ، جاء فيما بعد ، لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً . إن

الاسلام السني مرتبط بشدة بالايديولوجيا الرسمية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها ، بدءاً من عام ٦٦١ (بدء العهد الأموي) . يمكن أن يقال الشيء نفسه عن الاسلام الشيعي في عهد الفاطميين . وبعد مجيء عهد الصفاريين في إيران . يضاف إلى ذلك أن المنظور التاريخي والتيولوجي (للأشياء) كان قد زُيِّف أو حُرِّف بسبب الاضطهاد الذي لحق بالشيعة والخوارج تحت حكم الأمويين والعباسيين (باستثناء الفاصل البويهي) . لا شك في أن بعض المؤرخين كانوا قد انتقدوا في وقت جد مبكر النسخة السنية (للاسلام) ، لكن ، ينبغي أن نعترف بأن الغنى العقائدي للاتجاه الشيعي لم يكن قد وضع تحت دائرة الضوء إلّا بواسطة جهود حديثة [٣] ذلك أن عوامل عديدة كانت قد ساعدت ولمدة طويلة على إيثار أو تفضيل الإسلام السني ، من مثل ظهور مواهب وحرف المستعربين وعلماء الإسلاميات في البلدان السنية (خصوصاً في المغرب فيما يخص الإسلاميات الفرنسية) ، ثم التكوين الثقافي المسيحي لهؤلاء المختصين الذين ينقلون إلى الإسلام تلك المعارضة اورثوذكسية / ابتداع Orthodoxie — Heteradoxie التي توجه هي أيضاً الفكر التيولوجي المسيحي ، بالإضافة إلى التناظر في الوظائف السوسيولوجية والسياسية والثقافية للدين الرسمي المتوافر في الوسط الاسلامي كما في الوسط المسيحي . ينبغي ملاحظة أنه تجري الآن عملية معاكسة للمسار السابق وذلك بظهور باحثين ماركسيين مضادين للكهنوت ، لكن معاداتهم السطحية أحياناً للامبريالية تولد مواقف وتفسيرات غير صحيحة (أو غير مطابقة للواقع) .

٥ ـ إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية ، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل : الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان ، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة والبنى الاجتماعية [٤] الخ . . . كان عالم الاسلاميات الكلاسيكية قد قلص عملياً حقل دراسته إلى حدود الفكر المنطقي ـ المركزي (ثيولوجيا ، فلسفة ، قانون) الذي تمت دراسته من منظور مثالي كجزء من تاريخ الأفكار . إن المشكلة الضخمة للتفاعل المتبادل (أو التحكم المتبادل) ما بين الاسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الانساني (اقتصاد ، سياسة ، علاقات اجتماعية . . . الخ) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية وسريعة .

إن نتائج هذه الالغاءات (أو الإهمالات المذكورة قد ازدادت سوءاً بسبب الوضع الهامشي للاسلاميات داخل إطار الثقافة الغربية ككل . ينبغي ألا نخلط بين النجاح الشخصي لمعلم ما والأثر الحاسم لعلم بأكمله . ذلك أنه إذا كانت الاسلاميات الكلاسيكية لم تؤد أبداً إلى أي إعادة توزيع من أي نوع كان للفكر الغربي ، فإن ذلك راجع الى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤيا التاريخانية والعرقية ـ المركزية . إن تطبيق المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية التي ظهرت (أو تبلورت) بعد سني الخمسينات على الإسلام ، بقي في إطار المحاولات الخجولة والجزئية إن لم يكن هناك رفض مقصود . إن مقارنة الاسلاميات الكلاسيكية بالمراجعات والزلزلة التي أثارتها أعمال كلود ليفي شتراوس هي هنا ذات دلالة واضحة .

كل هذه الاختزالات والنواقص التي عددناها والناتجة عن اختيار مبدئي في تعريف

الإسلام من خلال النصوص الكبرى فحسب ، كانت قد عُوِّضت ، كما سيقال ، بواسطة إسهام إيجابي واضح : إنه لا يمكن ، في الواقع ، إنكار أن « الاستشراق » كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي - الإسلامي . لكن ينبغي مع ذلك القول أنه إذا كان هناك معلمون كبار من أمثال دوسلان ، دوغوج ، سنوك هرغرونج ، نولدكه ، بروكلمان ، ماسينيون ، مارسيه ، الخ . . . قد سحبوا نصوصاً ذات أهمية كبرى ، من نسيان طويل ، وأوضحوا مجالات للبحث أساسية مثل اللهجات ، المهملة اليوم ، فإن إسهاماتهم بقيت لوقت طويل إما متجاهلة وإما منظوراً إليها سلبياً من قبل الجمهور العربي - الاسلامي . إنه لا يكفي لتفسير هذا الموقف أن نستدعي الشروط الايديولوجية لهذا الجمهور الذي يستمر في رفضه المؤسف جداً ، ذلك أننا نعتقد أن الخصومة والتنازع الذي لا يزال رازحاً حتى الآن ، هو ذو أسباب عميقة لم تستخلص ولم تدرس بشكل واضح ، حتى اليوم ، من طرف وآخر ، إن أحد أهداف الاسلاميات التطبيقية هو ، بالضبط ، استبدال البحث العلمي المتضامن بمناخ اللائقة والتشهير المتبادل . ينبغي أن تنتهي فعلاً مرحلة النقد المحض ايديولوجي ، الموجه ضد التنقيب والبحث « الاستشراقي » ، كما أنه من الملائم استئصال التطرفات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر لما يسميه العرب « بالغزو الفكري » للغرب . إننا لن نستطيع أن نقدر بما فيه الكفاية أهمية الباحث الذي يعطي الأولوية ، حتى الآن ، لاستصلاح النصوص وانجاز الطبعات النقدية والفهارس ومعاجم الألفاظ وحتى الكتب الموجزة . إن الإسلاميات التطبيقية لن تتمكن ، كما سنرى بعد قليل ، من أن تتصدى لمهامها العديدة ، بغياب أدوات العمل التي لا يمكن انجازها إلا من قبل فرق بحث عالية تستطيع وحدها إنجاز هذا العمل ضمن حدود زمنية معقولة (٥) .

٢ - مفهوم الاسلاميات التطبيقية

« إن الروابط ما بين العلم والتطبيق - أو ، على الأقل ، التصور الذي نكونه عن هذه الروابط - كانت قد عُدِّلت بشكل عميق (وجذري) منذ النموذج الذي قدمه ديكارت في كتابه « مقال في المنهج » ، وحتى النموذج الذي أعطاه كارل ماركس . ينبغي علينا إذن أن نبتدىء بتحديد موضع الانتربولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين » (٦) .

لن نستعرض هنا كل التحليلات التي قدمها روجيه باستيد ، لكننا ندعو القارىء بإلحاح إلى العودة إليها ، لنلاحظ فقط أن الاسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات ، كانت قد خضعت ، قليلاً أو كثيراً ، للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية : « ان تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه » . لكن ، « من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً ، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلاّ بشرط أساسي : هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة » (٧) . راح الهدف العملي للمعرفة « الاستشراقية » يميل إلى الزوال بنهاية عهد الاستعمار ، وأصبح معظم الاختصاصيين يهدفون إلى تكاثر المعارف والمعلومات الدقيقة دون أن يهتموا بالتنظير ، أو بالتأمل المنهجي ، أو الاستخدامات التي يمكن للمسلمين استغلالها من خلال المعرفة المتجمعة هذه . إنه لأمر ذو دلالة ، فيما يخص هذه الناحية ، أن نجد المدرسة الفرنسية تميل لدراسة الماضي أكثر منها إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دراسة الحاضر ، بعكس المدرسة الأمريكية المشهورة بذرائعيتها . (التركيز على الحاضر) .

إن الاسلاميات التطبيقية تريد أن تصحح هذا الوضع إذ تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج المترتبة على الملاحظات التالية :

١ ـ لقد استرد الإسلام ، كدين وكتراث فكري ، حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية . إنه يلعب اليوم دوراً من الطراز الأول في عملية انجاز الايديولوجيات الرسمية ، والحفاظ على التوازنات النفسية ـ الاجتماعية ، وإلهام المواهب الفردية . من هنا نجد أن الحاجة إلى فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي تبرز نفسها الآن ليس فقط عند الأقلية من الخاصة ، كما كان عليه الحال في الماضي ، وإنما أيضاً عند الجماهير الشعبية التي تتزايد باستمرار . تفرض هذه الحالة التوجه العملي الأول للاسلاميات . في الواقع ، إنه ينبغي انجاز برنامج دقيق للبحوث ابتداء من الأسئلة المحسوسة المطروحة من قبل المسلمين في حياتهم ليومية . هذا ما يفعله ، بالضبط ، سعيد رمضان ، كل يوم اثنين في مسجد بدمشق يسيطر عليه الشباب . هذا هو أيضاً ما تهدف إليه وزارة التعليم الأساسي في الجزائر التي تنظم كل سنة حلقة دراسية للفكر الاسلامي[٨]. المشكلة التي تطرح نفسها هنا هي في معرفة كيف يمكن للاسلاميات ، بل وينبغي عليها أن تتدخل في الموضوع . إنه لن يكفي ، بالتأكيد ، التوقف عند المنهج « الحيادي » الوصفي غير الملتزم للاسلاميات الكلاسيكية ، لكن لن نحاول بالمقابل أن نواجه فرضيات الموقف الإيماني أو اليقينيات العدوانية للخطاب الايديولوجي بالمسار « المضمون » للفكر العلمي . يبدو لنا أنه لا بد من الاضطلاع بكل تعقد الحالة التاريخية المعاشة من قبل المسلمين ، وكل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة ، في وقت واحد [٩] .

٢ ـ راحت علوم الإنسان تقلب شروط (أو ظروف) ممارسة الفكر العلمي في الغرب . ابتدأ الفكر الاسلامي يحس بالكاد بالضربات المعاكسة للهزات التي أخذت تولد الفكر الحديث في أوروبا منذ القرن السادس عشر . في الحقيقة ، إن الفكر الاسلامي يستمر في الارتكاز ، وإلى حد كبير ، على المسلمات المعرفية (أبستمي)للقرون الوسطى[١٠]. ذلك أنه يخلط بين الاسطوري والتاريخي ، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الاخلاقية والدينية ، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن ، والمسلم على غير المسلم ، وتقديس اللغة . ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنوياً) ، هذا المعنى الموضّح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء ، بالإضافة إلى عقل أبدي ، فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس انتولوجي يتجاوز كل تاريخية [١١] . ينبغي ملاحظة أن بعض سمات هذا الأبستمي (المذكورة آنفاً) لا تزال ناشطة جداً كذلك في الفكر المسيحي المعاصر . كان مجمع الفاتيكان الثاني قد خلق رسمياً « سكرتارية خاصة بغير المسيحيين » ، كما أن الكثير من المفكرين المسيحيين لا يزالون يرفضون بنفس القوة ، كما المسلمين ، تاريخية العقل . إن الاسلاميات التطبيقية تنطلق ، هنا أيضاً ، من هذه الصعوبات الفلسفية والتيولوجية التي تصطدم بها كل التأملات القوية أو العادية . عندما نجد مسلماً يستشهد، في محادثة ما ، بآية قرآنية ، أو بحديث

نبوي كدليل قطعي على محاجته ، فإنه يثير بذلك كل المشاكل النظرية التي يتضمنها المرور من المسلمات المعرفية للقرون الوسطى ، إلى المسلمات المعرفية للفكر الحديث . ما هي شروط قانونية (أو صلاحية) هذا المرور من أجل الممارسة الفعالة للفكر الاسلامي المعاصر ؟ هذا هو السؤال العملي والمركزي ، والملحاح ، الذي ينبغي على عالم الاسلاميات أن يجيب عنه ، خصوصاً إذا كان يطرح نفسه كرجل علم وكمنشط لفكر يبحث عن التجدد في الوقت نفسه . سوف نعود إلى المهمات المحددة التي يتطلبها الجواب على سؤال كهذا . لنواصل إذن بلورة مفهوم الاسلاميات التطبيقية بإثارتنا نقطة ثالثة .

٣ ـ إن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والانجازات التي يقدمها الاسلام عنها ، أو بشكل عام ، أي دين كان . من وجهة النظر هذه ، التي هي جديدة تماماً ، حتى في الفكر الغربي [١٢] ، فإن الاسلاميات التطبيقية تنفصل تدريجياً عن الاسلاميات الكلاسيكية . تهدف هذه الأخيرة ، كما قلنا سابقاً ، إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الاسلام) إلى جمهور غربي . إن الاسلاميات التطبيقية ، على العكس من ذلك ، تدرس الاسلام ضمن منظورين متكاملين :

ـ كفعالية علمية داخلية للفكر الاسلامي ، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الاسلام من الأديان الأخرى ، الموقف المقارن .

يتطلب الأمر هنا جهداً كبيراً من أجل تحرير الفكر الاسلامي طبقاً للفكرة الباشلارية (نسبة إلى باشلار) التي تقول بأنه لا يمكن أن يتقدم الفكر العلمي إلاّ بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة .

ـ كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله . إن الاسلاميات التطبيقية تدرس الاسلام ضمن منظور المساهمة العامة لانجاز الانتروبولوجيا الدينية [١٣] . كنتُ قد انخرطت، ضمن هذا الإطار المزدوج ، منذ فترة في عملية إعادة قراءة القرآن . إن الأمر لا يتعلق بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى . ما أريده فعلاً ، هو أن أثير في داخل الفكر الاسلامي تساؤلات مألوفة ، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل . بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن ، وللتحليل الألسني التفكيكي ، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإنهدامه . وإذ نشتغل موضوعاً مركزياً كهذا ، خاصاً بالفكر الاسلامي ، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام .

٤ ـ تشكل هذه النقطة الأخيرة السمة الرابعة المميزة للاسلاميات التطبيقية . وكنا قد نبهنا إلى الموقع الهامشي والخائف للاسلاميات الكلاسيكية التي لم تستطع أبداً أن تثير حتى اهتمام الفكر الديني اليهودي ـ المسيحي . إن لامبالاة هذا الأخير راجعة الى أن شروط ممارسته الخاصة لم تكن قد وضعت أبداً موضع النقاش انطلاقاً من الظاهرة القرآنية ـ أو كما يقول هنري كوربان ، من ظاهرة الكتاب المقدس ـ المعتبرة كمعطى لغوي وعامل تاريخي محسوس ، وليس كوحي نهائي مُبطل أو مكمل للوحي السابق . إن عالم الإسلاميات الكلاسيكية ، إذ يكتفي بأن

ينقل حرفياً وبإخلاص الأشياء التي يفكر بها أو يعلّمها المسلمون « النموذجيون = التمثيليون » ، فإنه بذلك يمتنع دائماً عن طرح المشكلة الحاسمة لنقد العقل التيولوجي (بالمعنى الكانتي لكلمة نقد) . إن مثل هذا العمل شيء لا بد منه فيما يتعلق بأديان الكتاب الثلاثة خصوصاً . عندها يكون من السهل أن نبين كيف أن الفكر التيولوجي المنبثق عن كل واحد من هذه الأديان ، كان قد اشتغل حتى الآن ، كنظام ثقافي رافض للآخرين . نحيل القارىء فيما يخص هذا الموضوع إلى دراسات م . روكيش التي طورت ووضحت فيما بعد من قبل أبحاث دوكنشي المتركزة حول الأرثوذكسية الدينية . ونلاحظ ، من وجهة نظر الأبستمي (المسلمات المعرفية) التي تدعم ببنيتها القاسية أنواعاً من الفكر التيولوجي مثل هذه ـ في الواقع يتعلق الأمر بفكر ايديولوجي ـ إن هذه المسلمات المعرفية تتمتع بديمومة مستمرة منذ الحروب الصليبية .

إن الاسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات . وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها . لقد ارتبطت ظاهرة الاسلام ، منذ نشأتها ، بكلام أصبح نصاً ، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الاسلاميات أن يكون مختصاً بالالسنيات بشكل كامل ، وليس فقط متطفلاً على أحد أنواعها . في الوقت ذاته ، فإن الاسلام كظاهرة دينية ، لا يمكن لنا أن نقلصه (أن نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة ، المتمتعة بحياة خاصة ، كالجواهر الجامدة . فالاسلام ، كأي دين آخر ، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم : العامل النفساني والبسيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الاسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الاسلام ضمن « نظام العمل التاريخي » لكل مجتمع ، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الاسلام كدين) والعامل الثقافي (فن ـ أدب ـ فكر) . لا شك في أن تقسيم العمل يبقى أمراً محتوماً لمن يريد أن يكتشف مجالاً واسعاً ومعقداً كهذا المجال . لكن لا يمكننا أن ننسى أن الموقف الاسلامي الأكثر ثباتاً وديمومة كان (ولا يزال) يتلخص في ممارسة الاسلام وتقديمه « كدين ودنيا » لا ينفصمان . هذا ما يفسر لنا لماذا تجاهلت الثقافة العربية ـ الاسلامية الكلاسيكية حدودنا العلمية القاسية الراهنة ـ التي كرست تعسفياً من قبل الاسلاميات الكلاسيكية ـ ما بين الفلسفة والتيولوجيا والقانون والتصوف والشعر والأدب الدنيوي والعلوم اللغوية والعلوم الدقيقة الخ . . . إنه لا يكفي أن نقول بأن الاسلام لا يميز بين الروحي والزمني (مما يفترض ضمنياً أن هذا الفصل كان قد تحقق تماماً في أمكنة أخرى) . سيكون مناسباً أكثر أن نحدد مدى قوة الدمج والتمثل الثقافي والاجتماعي لظاهرة الاسلام ، وبالعكس ، المقاومة التي يبديها بعض قطاعات الحياة ضد عملية الدمج هذه .

٥ ـ من وجهة نظر ابستمولوجية (معرفية) ، فإن الاسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء . إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعنى الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال ، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة . سوف نرى بعد قليل أن اللجوء إلى المنهج السلبي هو أمر لا بد منه من أجل انجاز الدراسة التي لم تنجز أبداً حتى الآن بالرغم من أهميتها : وهي دراسة اللامُفكّر فيه ضمن الفكر الاسلامي .

لم يفرض هذه القرارات والمبادىء التي انتهينا من تعدادها هاجسُ إرضاء متطلبات الفكر المعاصر فحسب ، وإنما هي في الوقت نفسه تجيب بالضبط على الحاجات العملية الراهنة للفكر الاسلامي . إن هذا الأخير يعاني من انقطاع بالفعل بالقياس إلى عصره الكلاسيكي . إنه أيضاً مغمور (أو مغطى) بالايديولوجيات الحديثة التي نشأت خارجه ، والذي هو ميال الى استخدامها ، أكثر فأكثر ، من أجل القيام بمعركة تحررية (محرِّرة) . لكن ينبغي أن نعرف أن الايديولوجيات التي لا يسيطر عليها فكر نقدي ، لا تحرر الانسان (أو الشعوب) من اغترابـاته وضياعه إلّا بأن تخلق له اغترابات وضياعاً جديداً . إن صدق هذه القاعدة هو أكثر وضوحاً إذا كان الأمر يتعلق بِنُتَفٍ من أيديولوجيات مستوردة .

٣ ـ مهام الاسلاميات التطبيقية

ما هي ، إذن ، المهمات الأولية للاسلاميات كما حددناها سابقاً ؟ في الحقيقة لقد أثرنا ، ضمنياً ، هذه المهمات على مدار الحديث ، ومع ذلك فسيكون من المفيد أن نحدد بدقة أكثر برنامجها وبواعثها واهدافها .

لَمّا كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر اسلامي محرَّر من المحرمات (tabous) العتيقة ، والميثولوجيات البالية ، ومحرِّراً من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً ، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة ، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الاسلامية . نحدد ، بذلك ، نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل عملية ، ووسائل ، واختيارات مرحلية ، واهداف نهائية ، هما : القطب الذي يدعوه العرب « بالتراث » والذي ما أنفك الوعي العربي والاسلامي عن الحنين اليه (أو ادعائه) حتى اليوم ، والمدعو أحياناً بالعصر التأسيسي (الزمن المليء بالوحي ـ زمن السلف ـ النماذج) ، ثم قطب الحداثة .

يخلِّد هذا الاختزال إلى قطبين اثنين ، ظاهرياً ، ذلك النقص الثقافي للاسلاميات الكلاسيكية . يبدو ، منذ بضع سنين ، أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تضغط على مصير الاسلام أكثر مما يؤثر هو على توجهات القادة أو المواطنين . وإن التفحص الدقيق لهذا التفاعل (أو العلاقة المتبادلة) يمثل إحدى مهام الاسلاميات التطبيقية [١٤] . إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحقيقة الإجتماعية الشاملة ، فإنه يبدو لنا أن الحالة الراهنة للبلدان العربية والاسلامية تتميز بنقص في التمثل أو الدمج ما بين موقف ماضوي ، همُّه المطالبة « بالأصالة » العربية الاسلامية ثم الانفتاح على الحداثة المادية (= الحضارة المادية + السياسة الاقتصادية المرافقة لها) . والتي هي منقطعة عن الحداثة الدستورية أو الثقافية (*) . إنه ينبغي على الإسلاميات

(*) يمثل هذا الاتجاه الموقف الاسلامي السائد فيما يخص العلاقة بالغرب . إن العرب (والمسلمين بشكل عام) إذ يرغبون باستيراد كل أنواع التكنولوجيا الحديثة من الغرب ، في الوقت الذي يرفضون فيه الاعتراف بالأفكار والقيم الثقافية والعقلية التي كانت وراء هذه المخترعات ، إنما يفصلون بين وجهين لظاهرة واحدة لا تتجزأ . إن الحداثة الحقيقية إما أن تشمل الجانب الفكري كما الجانب المادي ، أو انها لن تكون (المترجم) .

التطبيقية أن تتأمل جيداً هذه الحالة وذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والاتنولوجي والألسني (اللغوي) والفلسفي .

هنا نجد أن مهمتين كبيرتين تفرضان نفسيهما :

١ ـ ما هو التراث ؟
٢ ـ ما هي الحداثة ؟

يُلاحَظ فوراً الترابط ما بين هذين السؤالين ، ذلك أن تعريف التراث ، وبالتالي نوعية الروابط المُقامة معه ، يعتمد على مفهوم الحداثة التي يستند إليها عالم الاسلاميات [١٥] . فالتراث لا يمكن أن يُفهم بنفس الطريقة من قبل باحث ينتسب إلى المنطق القياسي (syllogisti-que) ، وإلى التاريخ المروي المستند إلى الوثائق المكتوبة فحسب ، وإلى المنهج الفليلوجي الذي يعلم أن نصاً ما لا يمكن له أن يكون إلّا معنى واحداً . . . أو باحث آخر ، معاكس ، ينتسب إلى المنطق الجدلي (الديالكتيكي) ، وإلى التاريخ المنفتح على كل اشكاليات وإنجازات العلوم الأخرى (خصوصاً الاتنولوجيا المتعلقة بقطاعات واسعة من المجتمعات الاسلامية) وعلى الالسنيات وعلى النقد الابستمولوجي الخ . . .

يعيدنا هذا إلى القول بأنه لا يكفي أن نعمل جَرداً شاملاً للتراث ، ثم نقف منذهلين ومفتونين أمام غناه . إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرؤه ، أو كيف نعيد قراءته ؟ إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حيّة مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة . وبالمقابل ، فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري ، إذا ما استمرينا في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي (الإسطوري) .

من وجهة نظر منهجية ، ينبغي إذن كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والاسلامية وتقدم الحداثة في الغرب [١٦] . كانت الاسلاميات الكلاسيكية قد تجاهلت ، عملياً ، هذه العلاقة المتبادلة التي هي ، مع ذلك ، أساسية جداً من أجل فهم وتأمل الحالة الراهنة للاسلام . ذلك أن هذه الاسلاميات الكلاسيكية قد اكتفت بالدراسة الايجابية (L'approche positive) لتاريخ الاسلام ، أي استعادة ذكرى الإنجازات المختلفة لمراحل التشكل والنضج . إن العرب ـ المسلمين يستمدون كل مجدهم من هذا « العصر الذهبي » لحضارتهم . إن متطلبات مرحلة التأسيس الوطني (ما بعد الاستقلال) تنفر بطبيعتها من كل دراسة أو تناول سلبي لتاريخ الأمة . فلا يوجد طريق آخر (غير الدراسة السلبية) من أجل فهم النظام التأسيسي للوجود البشري في المجتمعات العربية الاسلامية والغربية في الفترة الواقعة ما بين القرن الثاني عشر والتاسع عشر الميلادي . كان كلود كاهن ولومبارد قد أثارا الانتباه إلى بعض جوانب التنافس التجاري والاقتصادي في حوض المتوسط ، لكن ، من وجهة نظر الثقافة أو الفكر نفسه ، فإن المشكلة الصعبة للامفكّر فيه ، والمستحيل التفكير فيه بقيت دون أية دراسة فيما يخص الفكر العربي والإسلامي .

سوف نكتفي فيما يخص هذه النقطة ببعض الإيضاحات . إن كل تراث فكري مشكّل

سابقاً سوف يصطحبه بالضرورة عنصر لا مفكَّر فيه (*) . ولا مستحيل التفكير فيه (**) . فالسمة الخطية للخطاب (أي خطاب كان) وللعمل البشري الذي هو امتداده المحسوس تؤدي ، بالطبيعة ، إلى أنه في حال ممارسة (أو انتهاج) خط فكري أو حياتي ما تترك عادةً سبل (أو خطوط) أخرى كان ممكناً انتاجها . تفسِّر لنا هذه الحالة تنوع الأنظمة الدينية والفلسفية . وبشكل أكثر ، التجارب الفنية . فيما يخص الفكر الاسلامي ، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر ، فإن مشكلة اللامفكَّر فيه (impensé) تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يومياً .لكن الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين ، في الحقيقة ، على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية :

١) المنسيّ ، ٢) المتنكَّر ، ٣) واللامفكَّر فيه ، ضمن ماضيهم الخاص . يبقى هذا التساؤل الثلاثي الابعاد ملحاً وحاضراً الآن أكثر من أي وقت مضى ، لأن المسافة الابستمولوجية (المعرفية) ما بين الفكر العربي الاسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلهما في هذا القرن العشرين .

إن مفهوم النسيان لا يشير فقط إلى المؤلفات التي وصلتنا (والتي كانت قد نُسيت فترة معينة من الزمن في الماضي) والتي يحق للمؤرخ أن يغمرها بالتكريم ، وإنما هناك منسيٌّ لا يمكن تعويضه نتج عن البتر التاريخي وعن الضغوط الانتخابية التي يمارسها أي تراث ثقافي على نفسه . من أجل أن نقيس حجم هذه الظاهرة في الإسلام ، يكفي أن نذكِّر بالطريقة التي فرضت (بها نسخة واحدة للقرآن في القرن الرابع) ، أو أن نقارن أيضاً الفقر الفلسفي المدقع لأعمال رجل كمحمد عبده بالقياس إلى خصوبة أعمال مفكر كابن رشد .

هذا يعني أن المطالبة الملحة بتراث حي دائماً ، وحاضر دائماً ليست ممكنة إلا بمساعدة فرضية ايديولوجية تجهل ، فعلاً ، مفهوم الانقطاع في التاريخ .

كانت أهمية المنسيّ (أو المهمل) قد ازدادت ورسخت من قبل العمل التنكري الأدبي أو الايديولوجي الذي يتيح لتراث ثقافي ما أن يسوِّغ اختياراته ، وبالتالي ، إلغاءاته (أو حذفه) . إنه لمن السهل أن نبين أن كل كتب التاريخ (الخطاب التاريخي) الكلاسيكية كانت تشغل وظيفة ايديولوجية أكثر بكثير منها كوظيفة معرفية . يمكن أيضاً ذكر الكتابات الغزيرة المؤرِّخة للبدَع (hérésiographique)، أو أيضاً في وقت أحدث ، ذلك التيار الاعتذاري (التبريري) الذي غذاه في الثلاثينات من هذا القرن رجال كطه حسين والعقاد وهيكل ألخ . . . أو أيضاً ، الآن ، أدب الكفاح المزدهر في مناخ « الثورة العربية » . تفترض هذه الاشكالية للمنسي والمتنكر (المتخذ قناعاً) تأملاً حول اللامفكَّر فيه ضمن الفكر الإسلامي ؛ أي حول كل الحركات الفكرية التي رافقت ولادة النمو الحتمي المتزايد للحضارة الصناعية في الغرب. والغرب هو نفسه بصدد إعادة طرح التساؤلات حول النتائج الايجابية أو السلبية لتجاربه الثقافية أو العقلية

(*) أي كل ما لم يفكَّر فيه بعد .

(**) أي ما هو مستحيل التفكير فيه في فترة معينة .

الكبرى : اعتباراً من النزعة الاسمية أو سيادة الذات المؤكّد عليها في الكوجيتو أو حركة الاصلاح ، إلى مرحلة تكوين سلطة روحية علمانية (خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر) ، والعقلانية التطبيقية ، والوضعية مع التطرف الوضعي ، والمادية الديالكتيكية والتاريخية مع التطرف التاريخاني (historiciste)، والنسبية ثم تدمير الذات ألخ . . . إلى أي حد يمكن للفكر الاسلامي أن يختصر كل هذا المسار الضخم الذي لم يساهم في إنجاز أي جزء منه إلّا بشكل متأخر ، أي منذ بداية هذا القرن ؟ إن مثل هذا التساؤل لا يقلق أبداً الاسلاميات الكلاسيكية التي تكتفي فقط بإدانة المغالطات التاريخية للكتاب المسلمين المعاصرين الذين يجرون المقاربات بكل سرور بين الغزالي وديكارت أو باسكال ، وبين عقلانية المعتزلة وفلسفة عصر التنوير ، أو بين إبن خلدون وأوغست كونت الخ . . . (*) لكنها (أي الاسلاميات الكلاسيكية) تستند أيضاً في مساراتها الخاصة إلى الفرضية الضمنية القائلة باستمرارية ممكنة للتراث . هكذا نلاحظ بشكل أوضح المصاعب العملية والنظرية التي تعترض الاسلاميات التطبيقية . ذلك أنه في المنظور الحاضر لتعريب التعليم ، مثلاً ، فإنه لا يكفي التأكيد على أن المفكرين الكبار للعرب وللاسلام الكلاسيكي يجب أن يدرسوا في برامج المدارس الثانوية والجامعات ، وإنما ينبغي أولاً تحديد القيمة التثقيفية أو التكوينية لهذا الانتاج الثقافي المغلق في مناخ عقلي قروسطي ، أو بشكل أدق ، تحديد الشروط المنهجية والابستمولوجية (المعرفية) التي سوف تتيح للقيم التثقيفية (أو التكوينية) لهذا التراث بالظهور والانبثاق . قد يعترض قائل بأن الاسلاميات التطبيقية تنحرف بذلك عن التحريات التقنية ، والدراسات التخصصية الدقيقة ، والأعمال الاساسية التي يمكن لها أن تعرّفنا بالمحتوى الموضوعي للتراث . لنكرر هنا مرة أخرى بأن الاسلاميات التطبيقية هي من وجهة النظر هذه ، متضامنة كلياً مع الاسلاميات الكلاسيكية ، بشرط واحد ، هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد . إنه لم يعد ممكناً تقديم الاسلام بواسطة فرضيات جوهرية (Substantialiste) وذاتية (essentialiste)وذهنية (mentaliste) وثقافية وتأريخانية ومادية وبنيوية الخ . . . إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الاسلاميات التطبيقية ، إذا ما تحملت الاسلاميات الكلاسيكية ، بدورها ، وبشكل تضامني ، كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والاسلامية من جهة ، ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى .

ليس ضرورياً أن نتوقف ، أكثر مما فعلنا ، عند الاعتبارات النظرية ، إننا نسمح لأنفسنا بأن نحيل القارىء الذي يراها غير كافية إلى مطبوعاتنا الأخرى التي تحتوي على معلومات أكثر تفصيلاً فيما يخص المناهج والالتزامات والانجازات العملية للاسلاميات التطبيقية . يبقى ، مع ذلك ، أن التوجه الجديد لعلم ما ، لا يمكن له أن يفرض نفسه بشكل مثمر ودائم إلا بالمساهمات العديدة للباحثين الأكفّاء ، والنقد البناء لكل الاختصاصيين ، إننا نأمل بحرارة ألّا يخيب انتظارنا .

(*) يشير اركون هنا الى المسار العقلي الذي قطعه الفكر الاوروبي بدءاً من ديكارت مروراً بعصر التنوير ووضعية كونت ثم فكر ماركس وانتهاء بميشال فوكو ، والذي لم يساهم الفكر العربي ـ الاسلامي بأي جزء منه الا مؤخراً .

الفصل الأول

الهوامش والمراجع :

(1) **L'Islam dans le miroir de l'occident** . éd Moutonet Cie 1969

(٢) على سبيل المثال ، أسم رجل كسعيد رمضان البوطي ، استاذ في كلية الشريعة بدمشق الذي كان قد نشر عدة كتب تستأهل أن تدرس ضمن منظور تحديد الإسلام المعاصر .

(٣) إنه لا يمكن أن نعفي انفسنا من الإشارة إلى إسهام هنري كوربان ، المعروف جيداً ، في الوقت الذي ينبغي فيه أن نأخذ بعين الاعتبار تدخلات البحاثة والمنقبين الشيعة من مثل سيد حسين نصر ، وعلامة طبطبائي الخ . . .

(٤) نحن لا نقلل من أهمية الأعمال المكرسة لدراسة تاريخ الفكر الاسلامي خصوصاً ، وإنما نريد أن نشير إلى الروابط غير الكافية التي تربطها بالبحوث الممارسة تحت أسم الاسلاميات . لقد تنبه إلى هذا الانقطاع محاولاً معالجته مؤلف حديث (Oleg Grabar) بعنوان :

The formation of islamic art . New Haven and London , 1973 .

ينبغي أن نشير أيضاً إلى كتاب آخر يسير في نفس الاتجاه الذي ندعمه وهو :

J . Cuisenier , **Economie et parenté d'aprés les exemples turc et arabe** . ed Mouton 1975 .

(٥) المثل الأكثر إدهاشاً ، فيما يخص هذه النقطة ، يتمثّل بالحاجة الملحة إلى انجاز معجم تاريخي للغة العربية . ذلك أنه لا الاكاديميون العرب ، ولا المبادرات « الاستشراقية » (ا . فشر وبلاشير مثلاً) لم ينجحوا حتى الآن في إنجاز مثل هذا المشروع . بالمقابل ، فإننا نجد أن إنسيكلوبيديا الاسلام ، التي نأسف فقط لتقدمها البطيء ، توضح لنا الحاجة إلى وجود عمل متصوّر ومنجز على المستوى العالمي .

(6) Roger Bastide , **Anthropologie Appliquée** , Payot 1971 .

(٧) المرجع السابق ، ص ٥

(٨) انظر تعليقنا على المؤتمر الدراسي التاسع ، المنعقد في تلمسان من ١٠ إلى ١٩ تموز ١٩٧٥ ، في مجلة مغرب - مشرق ١٩٧٦ .

(٩) انظر كتابنا : مقالات في الفكر الاسلامي .

Magreb — Machreq **Essais sur la pensée islamique** . Ed . Maison neuve et Larose 1973 .

وانظر أيضاً مقالنا : **L'Islam , l'historicité et le progrés** . المنشور في أعمال المؤتمر الذي انعقد في تونس ١٩٧٦ حول موضوع : الوعي المسيحي والوعي الاسلامي أمام قضايا التنمية .

ثم مقال : الاسلام وتجديد العلوم الانسانية **L'Islam et le renouveau des sciences humaines** في مجلة Concilium 1976 .

(١٠) من الضروري أن نحدد أن نعت : القروسطي = medieval لا يحتوي على أي حكم قيمة سلبي ، ولا أيضاً تجاهل المشاكل الأساسية التي يطرحها العصر الوسيط le moyen âge ، دائماً ، على المؤرّخ

والفيلسوف ، قد تكون هذه المشاكل أكثر احراجاً ودقة في حالة الثقافة العربية ـ الاسلامية ، التي صادف عصرها الذهبي فترة العصور الوسطى ولذلك يفضل منذ الآن فصاعداً التحدث عن العصر الكلاسيكي (الذي يشمل العصور الوسطى بالطبع) .

(١١) من وجهة النظر هذه ، فإنه يمكن القول بأن نوعاً من التباعد هو في طريقه الآن للحدوث والازدياد ما بين الفكر العربي والايراني والتركي الخ . . . من جهة ، والفكر الاسلامي من جهة اخرى . يبقى الاسلام فيما يخص معظم الكتاب ، نوعاً من الأفق الميتافيزيكي ، والإطار النفسي ـ الاجتماعي الذي تحاول أن تخرج منه الفعالية اللغوية لأقلية من المثقفين العلمانيين (التي لا تعبر بالضرورة عن الحقيقة المعاشة في أرض الواقع) .

(١٢) أنظر الكتاب الحديث للسيد Mislin الذي بعنوان :

Pour une nouvelle science des regions . Paris 1973 .

(١٣) انظر محمد اركون : مقالات في الفكر الاسلامي . وقراءة الفاتحة Lecture de la Fatiha في Mélanges A . Abel t . 1 . Brill 1974

(١٤) نحيل هنا إلى أعمال جاك بيرك وماكسيم رودنسون .

(١٥) الذي يمكن له أن يكون مسلماً أو غير مسلم . إن إحدى نقاط الضعف العلمية للاسلاميات الكلاسيكية ، هي أنها تعتقد بإمكانية التمييز ما بين مجال يسمح فيه أن تتكلم وتحلل ، ومجال آخر محفوظ للمسلمين وحدهم (لا يسمح لغيرهم أن يتحدث عنه) . إن هذا الموقف يحمل نوعاً من الاحتقار لمفهوم الالتزام الابستمولوجي .

(١٦) كما وضّح ذلك كتابان حديثان لعبد الله العروي وهشام جعيط :

1 — **La crise des intellectuels arabes** . Maspero 1974 .

2 — **La personnalité et le devenir araboislamique** , Seuil , 1974 .

ينبغي أيضاً الانتباه إلى البحوث القيمة لغوستاف فون غرونباوم المتعلقة بالروابط ما بين الثقافة الاغريقية والبيزنطية والعربية ، وذلك في كتابه : **L'idendité cuturelle de l'Islam.** Gallimard 1974 .



الفصل الثاني

مفهوم العقل الإسلامي(*)

« فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسّنة مغرور »

(الغزالي . احياء علوم الدين . ج ٣ ص ١٥)

I

- مفهوم العقل الاسلامي

إن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماماً بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضاً في اليهودية والمسيحية . وكانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان بالوحي (او بمعطيات الوحي) يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق ، هذا العقل الذي إذا ما ترك لوحده فإنه سوف يضلّ . إن الإيمان بوجود أصل الهي للعقل (بالمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذر الانطولوجي لعمليات العقل البشري ، كان قد عمّ وانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي المنبثق عن تيار الفكر الاشراقي :

(إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم ، فقام ، ثم قال له اقعد فقعد ، ثم قال له أقبِل فأقبل ، ثم قال أدبِر فادبر إلى أن قال له : وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقاً هو أكرم علي منك ولا احسن عندي منك ، بك آخذ وبك اعطي وبك اعرف وبك أُعبد وبك اثيب وبك أعاقب » [1] .

هكذا نرى أن العقل يبدو متعالياً وخاضعاً لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معاً . في الواقع أنه كما لاحظ جيداً لويس ماسينيون [2] فإن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمّى حقيقته الأزلية طبقاً لعلم الله ووجوده الموضوعي (كونه) ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر . هكذا تأسس كل الفكر الاسلامي وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلٓهي للعقل والدعم الإلٓهي للعقل ، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محدد تماماً هو القرآن . ثم جاء الشافعي وأضاف اليه السنة . ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل اسلامي .

لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية ، وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره ، ولكن لا يوجد حتى الآن أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستمولوجي لمبادئه

وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكَّر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه . إن عملاً كهذا او تحرياً كهذا يفرض نفسه اليوم لسببين :

١ ـ من الملح والعاجل ـ من وجهة نظر التاريخ العام للفكر ـ أن نطبق على دراسة الاسلام المنهجيات والاشكاليات الجديدة . نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية والسنية وسيميائية دلالية وانتربولوجية وفلسفية . ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بانتاج العقول وإعادة انتاجها . كل ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد (linéaire et abstraite) ومخاطره .

٢ ـ يدعي الاسلام السياسي الحالي الانتساب إلى نظام العقول التي تحيل إلى الوظيفة التسويغية والتشريعية للعقل الاسلامي الكلاسيكي . من المهم أن نتساءل عن المشروعية (او الصحة) الدينية والتاريخية والفلسفية لمزْعَمٍ كهذا . إن إنجاز ذلك يتطلّب قطع ثلاثة مسارات :

١ ـ ما هي مكانة العقل الاسلامي الكلاسيكي من الناحية الابستمولوجية ؟

٢ ـ هل هناك من استمرارية تاريخية حقيقية ومحسوسة بين العقل الاسلامي الكلاسيكي ونوعية العقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الاسلامية المعاصرة ؟ أم هناك بينهما قطيعة بالقوة أو بالفعل محجوبة ومغطاة بواسطة سلسلة من الاسقاطات الثقافية على الماضي ؟

٣ ـ ما رأي الفكر الاسلامي الحالي بتاريخية العقل بشكل عام وتاريخية العقل الاسلامي بشكل خاص .

يمكن تجميع هذه الأسئلة تحت العناوين العريضة التالية :

١ ـ العقل الإسلامي الكلاسيكي .

٢ ـ انواع الإسلام (أو إسلامات بصيغة الجمع) ، العقل الأرثوذكسي والخبرة العملية (أو الحس العملي le sens pratique) .

٣ ـ الخطابات العربية المعاصرة والعقل الاسلامي (بالمعنى المثالي الكبير للكلمة) .

١ ـ العقل الاسلامي الكلاسيكي

كيف يمكن تحديد هذا العقل ؟ أين يمكن القبض عليه ؟ هل يمكننا تحديد نص معين أو كتاب معين يكون موجوداً فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة ؟ وهل يجوز لنا أن نفضّل عائلة روحية على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علماً محدداً دون غيره من اجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الاسلامي الكلاسيكي ؟ في الواقع أننا نستطيع أن نختار عدة مسارات . فإما أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن ونتتبّع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين / أي التاسع والعاشر الميلاديين . وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس ، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي [٣] أكثر من غيره . وأخيراً إما أن نعتمد نصاً (او مؤلَّفاً أو كتاباً)

محدداً ثم ننطلق منه الى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية ، وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية . إن الخيار الأول يعيدنا إلى التاريخ الخطي للافكار ، وأما الثاني فيكسر وحدة انظمة الفكر التي نبحث بالضبط عن وظائفها ودلالاتها . وأما الخيار الثالث فهو الأفضل . وهو يفرض نفسه بطبيعة الحال لأننا نمتلك مؤلَّفاً معيارياً رائزاً اعتُرِف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلاً للاجماع والاشعاعات المتعددة : إنه رسالة الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ / ٧٦٧ ـ ٨٢٠ م) .

عوضاً عن أن نبحث عن تبرير مسبق لخيارنا هذا ، فإنه يجدر بنا ان نبيّن من خلال الدراسة كيف أن علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهوماً فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الاسلامي الكلاسيكي .

أ ـ ١) تقديم (أو عرض) رسالة الشافعي

ليس مهماً ، فيما يخصنا ، أن نعرف فيما إذا كانت الرسالة قد أُلفت كجواب على طلب شخص يدعى عبد الرحمن بن مهدي أحد محدثي البصرة (مات عام ١٩٨ هـ / ٨١٣ م) أم أنها قد كتبت بكل بساطة من أجل إيضاح تلك المشاكل التي طالما نوقشت في مناخ التنافس الحاد بين مختلف المدارس الفكرية الاسلامية . كما أننا لن نتوقف كثيراً عند مسألة تفحص الروابط بين النسختين : العراقية والمصرية . من المعروف أن هذه الأخيرة هي وحدها التي وصلتنا ، وقد تم تأليفها قبيل وفاة المؤلف بوقت قصير(٤) . بالمقابل نجد أنه من المفيد أن نتدارس خصائص الرسالة بالصيغة النهائية التي وصلتنا عليها . كانت الرسالة قد قرئت ودرست وتُمُثّلت من قبل الأجيال المتتابعة من المؤمنين إلى درجة أن قبر المؤلف في مصر قد أصبح مكاناً للزيارة والتقديس (٥) .

لم يكن تأليف الرسائل في زمن الشافعي يخضع بعد للقواعد والتصنيفات والتقسيمات العديدة التي أصبحت تفرض نفسها بدءاً من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وذلك تحت تأثير الفلسفة الأرسطاطاليسية (أنظر بهذا الصدد مؤلفات الماوردي والغزالي والرازي) الخ . . . لهذا السبب نجد أن الرسالة تتخذ هيئة الخواطر المتعلقة بمسائل مستقلة قليلاً أو كثيراً . إن السبب في لهجة الرسالة التعليمية والنموذجية يعود إلى أنها قد أُلفت للرد على تساؤلات محاور حقيقي أو متخيَّل .

إن إهمال الترتيب الداخلي للنص واضح حتى في طبعة أحمد محمد شاكر (القاهرة ١٩٤٠) التي تُفتّت الوحدات النصية المتماسكة الى نوع من الفقرات والمقاطع الاصطناعية . وقد سار على هذا النهج نفسه محمد سيد كيلاني الذي نشر الرسالة عام ١٩٦٩ بالقاهرة وقسمها إلى (١٨٢١) فقرة .

لكن الرسالة تحتوي على تقسيمات شكلية تتخذ هيئة الفصول . كان السيد خضوري في ترجمته الانكليزية قد قسمها إلى (١٥) فصلاً تنقسم بدورها إلى تقسيمات ثانوية تبلغ (٨٢٥)

فقرة . لكن مشروعية هذا التقسيم الداخلي ليست أكبر من مشروعية تقسيمات الطبعة العربية . ماذا يعني ذلك ؟ إنه يعني أن مبدأ قراءة الرسالة والكتب الكلاسيكية بشكل عام لم يتغيّر منذ عصر الشافعي وحتى يومنا هذا . لا يزال الناس يستمرّون حتى اليوم في الاهتمام بالتشكيلة الظاهرية للكتابة تماماً كمستمعي الشافعي في زمنه . أقصد بالصيغ الظاهرية هنا أساليب المحاجّة والدحض والتحديدات والأحكام القانونية ألخ . . . أنهم لا يحاولون استكشاف المبادىء التحتية أو الضمنية التي تشكل كل خطاب الرسالة وتنتجه . يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً هو : **أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام** . إن السؤال الحاسم المطروح هو التالي : باسم من ، باسم ماذا ، وطبقاً لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بوساطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزماً واجبارياً للبشر ، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة (الشريعة) ؟ سوف نرى فيما بعد أن تساؤلاً كهذا يتجاوز في أبعاده حدودَ المنهجية القانونية . إنه يحدد مبدأ أو طراز قراءة النصوص القرآنية والحديث النبوي بصفتهما مصادر للسيادة العليا أو المشروعية العليا التي تسبغ على السلطات البشرية شرعيتها أو تنزعها عنها . أقصد بالسلطات البشرية هنا السلطة السياسية للخليفة وولاته والسلطة التشريعية للقاضي والسلطة الثقافيةللعالم (بمعنى رجل الدين أو الفقيه) . أن هيبة (أو سيادة) النصوص المقدسة حتى عندما تكون تشريعية بشكل صريح تتجاوز دائماً المعيار القانوني أو الشرعي وتحيل الى الإآله المطلق (أو تتّصِل بمطلق الله) .

تتمحور جميع الموضوعات التي تناولتها الرسالة حول هذه المسألة المتعلقة بالفلسفة السياسية وابستمولوجيا القانون والروابط بين الحقيقة والتاريخ ثم بين اللغة والتاريخ والقانون في آن معاً . على الرغم من أن الشافعي لا يستخدم هذه المصطلحات الحديثة ، فإنه يقدم لنا مادة غنية يمكن إدراجها تحت كل منها . وإذا ما عدنا إلى مفرداته ومصطلحاته فإن العناوين الخمسة عشر التي بلورها السيد خضوري في الطبعة الانكليزية يمكن جمعها تحت عنوانٍ نوعي وعام واحد هو :

أسس السيادة العليا (أو المشروعية العليا) في الإسلام

ويمكن تفريع ذلك إلى أربعة فروع :

١ ـ فيما يخص السيادة العليا أو المشروعية العليا الدينية .

٢ ـ القرآن بصفته مصدراً صريحاً للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية . مبادىء ومنهجيات القراءة . عمليات إنجازه وبلورته .

٣ ـ السنة والسيادة العليا للنبي .

٤ ـ الإجراءات أو العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها : **الإجماع ، الاجتهاد** وإنماطه الأساسية ، **القياس ، الاستحسان ، الاختلاف** .

إن مجمل الموضوعات التي عالجتها الرسالة تندرج بسهولة تحت هذه العناوين الكبرى الأربعة . من أجل تثبيت معطيات هذا التحليل الأولي فسوف نضيف قائلين بأنه إذا ما اعتبرنا

الفصل الأول بمثابة مقدمة فإن الفصول الثلاثة التالية تعبر عن الترتيب الهرمي لـذرى المشروعية العليا بحسب الأهمية . ويحصـل ذلك ليس فقط عن طـريق التتابـع وإنما أيضـاً عن طريق سعة الشـروحـات المخصصـة لكـل منهـا ومـدى كبـرهـا . نـلاحظ مثـلاً أن القـرآن حـاضرٌ في كـل أنحـاء الـرسـالـة حيث استشهـد بـ (٢٢٠) آيـة قـرآنيـة . وأمـا الحـديث النبـوي فيشغـل (١٠٥) صفحات في الترجمة الانكليزيـة (هناك استشهـاد بمائـة حديث) . وأما الفصل الـرابع الخاص بالإجماع والإجتهاد ، الخ ، فلا يشغل إلا (٦٧) صفحة .

يشهد هذا العرض الشكلاني للرسـالة منـذ البدايـة على وجـود عقل معـين ومحدد بشكـل صارم ومؤطّر وموجّه . إنه ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية (corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها . نقصد بذلك القرآن والحديث . وهو موجّه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة التي تتجاوز كل إجراءاته وعملياته وتضيئها وتقودهـا . سوف نحـدّد بدقـة أفضل حـدود هذا العقـل وإجراءاته ومضامينه وآفاقه عن طريق شقّ وتعميق خطين من البحث موجودين في الرسالـة هما : اللغة والحقيقة والقانون ثم الحقيقة والتاريخ .

I ـ ٢) لغة ، حقيقة ، قانون .

يتناول الشافعي هـذا الموضـوع منذ بـداية رسـالته عنـدما يتحـدث عن خاصيـة **البيان** أو البـلاغة في القـرآن . نجد فيـها بعد أن كتب **أصـول الفقه** راحت كلهـا تبتـدىء ، عـلى هَـدْي الشافعي ، بمقدمة لغويـة في حين أن كتب التيـولوجيـا التأملية (علم الكلام ، أصـول الدين) راحت تولي مكانةً كبيرة لـلاعتبارات النقـدية الخـاصة بـ **العلم** بشكـل عام وذلـك ضمن سياج العقـلانية الارسـططاليسيـة . نحن نعلم أن المشرِّع أو الفقيـه (le juriste) يشتغـل عـلى نصّ محدود يحتوي على آيات واحاديث ذات مضمون تشـريعي . ولكي يتوصّـل إلى أحكام قـاطعة لا لبس فيهـا ولا غموض فـإن عليه أن يبتـدىء بدراسـة النصـوص الأصليـة عن طـريق التحليـل الفللوجي والبلاغي الصارم والدقيق . ولكنه لا يهمل المشاكـل العامـة الخاصـة بالتفسـير . وهو يستمـر في مشاطـرة عالم الكـلام التيولـوجي حرصـه على تـرسيـخ فكـرة تعـالي الـوحي المعـطى وتماسكه . وهذا ما سيدفع الآمـدي (مات عـام ٦٣١ هـ ، ١٢٣٣ م) لأن يقول فيـها بعد بـان علـم القانون يرتكز على ثلاثة أسس هي : التيولوجيا (علم الكلام) النظرية أو التأملية ، واللغة العربية ، والأحكام الشرعية [٦] .

إن مقدمة الشـافعي تسوغ مـلاحظتنـا هذه لأنها تتجـاوز المشاكـل المعنويـة (السيمانتيـة) والبلاغية وتدافع عن المكانة المتميزة والخاصة للغة العربية بالقياس الى اللغـات الأجنبية (**لسـان العجم**) . نحن نعلم أن هذه المسألة غالباً ما وردت في القـرآن ، ذلك أنـه كان من الضـروري تبرير اختيار اللغة العربية ، لنقل الوحي الى البشر ، من دون سواها ، ثم البـرهنة عـلى الصحة الإلهية لهذا الـوحي عن طريق التـركيز عـلى فكرة اعجـاز النص القرآني وعـدم قدرة البشر عـلى تقليـده أو الإتيان بمثله . لم يكن الشـافعي يمتلك في وقته المحـاجات والمصـطلحات التقنيـة التي سـوف يستخدمهـا من بعده اختصـاصيو البـلاغة في منـاقشـاتهم حـول أصـل اللغـات والصفـة الإعجازية للخطاب القرآني . ولكن تعليقـه (أو رأيه) لا يقـل أهمية وإمتـاعاً لأنـه يتيح لنـا أن

نقبض على بعض الأفكار الأولية (الافكار ـ القـوى les idées — Forces) التي تشكل **الاعتقـاد الاسلامي ، والتي يلحقها المؤلفون المسلمون بالعقل** . ينبغي على التحليل النقـدي الذي نقـوم به الآن أن يبين كيف أن هذا المرور (أو الانتقال) من الاعتقاد إلى العقل هو شيء عام ومشترك لدى كل أنواع الفكر الخاضعة لاكـراهات الإيمـان وأوامره . إنها تحـول الفرضيـات غير المبـرهَن عليها والكائنـات العقلية (les êtres menteaux) غـير اللازمـة إلى نوع من الحقـائق الموضـوعية المبرهَنة المتحقَّق منها بمعونة القواعد المشتركة لدى كل مستخدمي العقل التطبيقي [٧] أو بالأحرى العملي (la raison pratique) .

من المفيد ، ضمن هذا المنظور ، أن نلاحظ أن الصفحات التسع الأولى [٨] من **الـرسالـة** تحتوي على التـذكير بـالعناصر الأسـاسية لـلاعتقاد (او اليقـين) الإسلامي . هكـذا نلاحظ أن الحدود والاتجاهات التي سيمارس العقل ذاته من خلالها على مدار الرسالة قد حُدِّدت بشكل تام ونهائي . نجـد أنه حتى عبـارات التسبيح والتعـظيم التي تـرافق عـادة اسم الله والـرسـول والتي يهملهـا القارىء الحـديث ينبغي أن تؤخذ بعـين الاعتبار لأنها تـدل عـلى حـدود الفضـاء الممكن التفكير فيه (le pensable) والـذي لا يمكن للمؤمن أن يتجاوزه أبـداً (*) . لكي يلحظ القارىء بشكل جيد العلائق والانتقالات الماهرة والفطنة من الاعتقـاد الى العقل فـإنه من الضـروري أن نستشهد هنا بالعبارات والصيغ الإيمانية التي نصَّ عليها الشافعي بقوة . يمكننا حصرهـا في عشر صيغ هي التالية :

١ ـ **الحمـد لله الذي خلق السمـوات والأرض** : أول كلام للمؤلف يتلخص في أن الله قـد علَّم النبي والبشر أن **يقـولوا ويعيشـوا** عملياً العـلاقة الانـطولوجيـة التـأسيسيـة والمؤسِّسـة لكـل العلاقات الأخرى مع الله والكائنات ، والعالم والتاريخ [٩] .

٢ ـ **بعثه (أي محمد) والناس صنفان** : أحدهما أهل كتاب بدلوا من أحكـامه ، وكفـروا بالله ، فافتعلوا كذباً صاغوه بألسنتهم فخلطوه بحق الله الذي أُنزل اليهم .

٣ ـ وصنف كفـروا بالله فـابتدعـوا ما لم يـأذن به الله ، ونصبـوا بأيـديهم حجارة وخشبـاً وصوراً استحسنوها ، ونبزوا (أي لقبوا) أسماء افتعلوها ، ودعوها الهـة عبدوهـا ، فإذا استحسنـوا غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بايديهم غيره فعبدوه : **فأولئك العرب** .

(*) يقصد اركون أن أي فكر بشري ينتمي لفترة محددة ومجتمع محدد ، وهو مقسوم فضائياً الى قسمين : الأول : هو قسم الفضاء الـداخلي المسمـوح بالتفكـير فيه والنقـاش من داخله حتى لكأنـه محاط من كـل الجوانب باسلاك شائكة أو جدران عـازلة لا تسمـح لاي فرد أن يتخـطاها . والثـاني : هو قسم الفضـاء الخـارجي الممنوع التفكـير فيه لأنـه يخرج عن نـطاق الدائـرة المسموح بـالتفكير فيهـا لأسباب عـديدة من اجتماعية ودينية وسياسية وجنسية الخ . . . ولكن الحدود الفاصلة بين هذين الفضائـين ليست ثابتـة وإنما هي متماوجة ومتغيـرة ، كثيراً مـا يأتي مفكـرون احرار يكسـرون الجدران العـازلة ويـوسعون من حـدود الدائرة المسموح بالتفكير فيها ويوجهون ضربات موجعة للارثوذكسية الفكريـة الجامـدة . ولكن مع ذلـك تبقى هناك منطقة مظلمة ممنوع التفكير فيها حتى في المجتمعات الأكثر تطوراً .

٤ ـ قال : فكانوا قبل إنقاذه إياهم بمحمد ﷺ أهل كفر في تفرقهم واجتماعهم يجمعهم أعظم الأمور : الكفر بـالله ، وابتداع مـا لم يأذن بـه الله تعالى عـما يقولـون علوا كبيراً . من حيِيَ منهم فكما وصف حاله حياً : عاملاً قائلاً بسخط ربه، مزداداً من معصيتـه . ومن مات فكـما وصف قوله وعمله : صار إلى عذابه .

٥ ـ فلما بلغ الكتـاب أجله ، فحق قضاء الله فـاظهار دينـه الذي اصـطفى ، فكان خِيَـرَته (أي الشخص الذي اختاره) المصطفى لوحيه ، المنتخب لرسـالته ، المفضـل على جميع خلقه ـ محمداً عبده ورسوله . فخص ، جَلَّ ثناؤه ، جل قومه وعشيرتـه الأقربـين في النذارة ، وعم الخلق بها بعدهم (وأنذر عشيرتك الأقربين) .

٦ ـ وانزل عليه كتابه ، فنقلهم من الكفـر والعمى إلى الضياء والهـدى . وبين فيـه ما أحـل وما حرم . وابتلى طاعتهم بأن تعبدهم بقول وعمل .

٧ ـ فكل ما أنزل في كتابه ـ جَلَّ ثناؤه ـ رحمة وحجـة ، علمه من علمـه ، وجهله من جهله ، لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه .

٨ ـ فإن من أدرك علم احكام الله في كتابه نصـاً واستدلالا ، ووفقـه الله للقول والعمـل بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه ، وانتفى عنه الريب ، ونورت في قلبه الحكمة ، واستوجب في الدين موضع الإمامة .

٩ ـ ٩ ـ فنسأل الله المبتدىء لنا بنعمة قبل استحقاقها أن يرزقنا فهماً في كتابه ثم سنة نبِّيه ، وقولاً وعملاً يؤدي به عنّا حقه ، ويوجب لنا نافلة مزيده .

١٠ ـ قال الشافعي : فليست تنزل باحد من أهل دين الله نـازلة إلا وفي كتـاب الله الدليـل على سبيل الهدى فيها .

إن أهمية هذه الصيغة والمقترحات « المُبَرْهَن » عليها كلها بواسطة آيات قرآنية تعود إلى أنها لا تعبر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد ، وإنما هي تعبر أيضاً عن روح ثقافة بأكملهـا ، أي ثقافة منغلقـة ضمن إطار زمكـاني (زماني ومكـاني)مضى وانقضى .إنها ليست فقط مستمرة في تشكيل المخيال الجماعي للمسلمين اليوم ، وإنما يمكن أن نجد نظائرها ومعـادلاتها في النصـوص العقائدية (الدوغمائية) اليهودية والمسيحية . لكي يتوضّـح ذلك يكفي أن نستبـدل اسم موسى أو عيسى بمحمد ، أو التوراة والأنـاجيل بـالقرآن . يمكننـا أن نتحدث هنـا إذن عن وجود عقـل تيولوجي شغّال وفعّال ماضياً وحاضراً في كل مجتمعات الكتاب (*) .

يحاول العقل هنا أن يشكل يقيناً متماسكاً إكراهياً بالنسبة للنفس ومطمئنـاً لسكون الـروح

(*) يفضـل اركون استخـدام مصطلح « مجتمعـات الكتاب » بـدلاً من « أهل الكتـاب » ذي التلوينـات التيولوجية الشديـدة في اللغة العـربية . وهـو يقصد بـه المجتمعات التي سيـطرت عليها ظـاهرة الكتـاب المقدس من توراة وأناجيل وقرآن .

ومغذياً للقلب انطلاقاً من حدث استهلالي تدشيني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين : **ما قبله وما بعده** (أي ما قبل لحظة النُبوَّة وما بعدها) . وينتج بذلك **العلم** بمعنى **التعرُّف** أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البدهية التي لا تدحض . ثم ينتج **العلم** بمعنى مجموعة الإجراءات والمنهجيات التقنية المتَّبعة من أجل استنباط قواعد الممارسة العملية انطلاقاً من النصوص .

إن مساهمة العقل والروح والقلب في إنتاج العلم (بالمعنى العربي التيولوجي للكلمة) ونقله وتطبيقه يفترض التداخل بين العاملين الخيالي والعقلاني وبين النفسي اللاواعي والنفسي الواعي وبين الوعي الاسطوري والوعي التاريخي وبين الإدراك الرمزي والإدراك الفللوجي . . . هذا التداخل هو ما يهمل تبيانه مؤرخون محدثون كثيرون يتعرضون لدراسة الفكر الديني . إنهم إذْ ينقلون بشكل حرفي التأمّلات المفهومية للمؤلفات الفلسفية التيولوجية يُفتّتون الوحدة الحيَّة للإنسان (لأبعاد الإنسان المختلفة) وللثقافة في مجتمعات الكتاب .

كلام الشافعي يؤكد صحة هذه الملاحظات . أنه يقول بما معناه : بما أن سبُل النجاة في الدار الآخرة ووسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن ، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس . ولكن قبل القيام بذلك ينبغي إزالة عقبة ابستمولوجية أو نظرية . يقول الشافعي : « ومن جماع علم كتاب الله : العلم بأن جميع كتاب الله إنما أُنزل بلسان العرب » (الرسالة ص ٣٩) . أثارت هذه الملاحظة الواقعية (jugement du Fait) نوعاً من التحفّظ والانتقاد في الأوساط غير العربية (أوساط العجم بحسب لغة الشافعي) .

واحتجوا قائلين بأن القرآن يحتوي أيضاً على كلمات أجنبية . وقد ردَّ عليهم الشافعي بنوع من الزهو والافتخار قائلاً بأنه كان ينبغي عليهم أن يمتنعوا عن الكلام دون برهان ودون استشارة أصحاب الرأي المخالف ، يقول : « ولعل من قال أن في القرآن غير لسان العرب وقُبِل ذلك منه ذهب إلى أن من القرآن خاصاً يجهل بعضه بعض العرب . ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً واكثرها ألفاظاً ، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه . فإن قال قائلٌ : ما الحجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره ؟ فالحجة فيه كتاب الله . قال الله : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) . فإن قال قائل : فإن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة ، وإن محمداً بعث الى الناس كافة ، فقد يحتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة ، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه . ويحتمل أن يكون بُعث بألسنتهم . فهل من دليل على أنه بُعث بلسان قومه خاصة دون ألسِنة العجم ؟ فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض ، وأن يكون الفضل في اللسان المتّبع لا التابع . وأولى الناس بالفضل في اللسان مَن لسانه لسان النبي . ولا يجوز ـ والله أعلم ـ أن يكون أهل لسانه اتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد ، بل كل لسان تبع للسانه . وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه . فعلى كل مسلم أن

يتعلم من لسـان العرب مـا بلغـه جهـده حتى يشهـد بـه أن لا إلّـه إلا الله ، وان محمـداً عبـده ورسوله ، ويتلو به كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير ، وأقـر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك » (الرسالة ص ٤٣ ـ ٤٧) .

ثم يلاحظ المؤلف جيداً بأنه قد حرص على تنبيه **العامة** إلى مسألة ان القرآن كان قـد انزل باللغة العربية لأسباب ثلاثة :

١ ـ لا يمكن إضـاءة (= توضيـح) التعابـير الشاملة لكـلام الله إذا ما جهـل المرء اتّسـاع العربية .

٢ ـ تقديم النصيحة للمسلمين في حكم الفرض .

٣ ـ إظهار الحقيقة وتطبيقها كما تقتضي طاعة الله .

يقـول الشافعي بـالحرف الـواحد : « وإنمـا بدأت بمـا وصفت من أن القرآن نـزل بلسـان العرب دون غيره لأنـه لا يعلم من إيضاح جمـل علم الكتاب أحـد جهل سعـة لسان العـرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها . ومن علمه انتفت عنه الشُّبَـه التي دخلت على من جهـل لسـانها . فكان تنبيـه العامـة على أن القـرآن نزل بلسـان العرب خـاصة نصيحـة للمسلمـين . والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تـركه ، وإدراك نـافلة خير لا يـدعها إلا من سفـه نفسه ، وتـرك موضع حظّه . وكان يجمع مع النصيحـة لهم قياماً بإيضـاح حقّ . وكان القيـام بالحق ونصيحـة المسلمين من طاعة الله . وطاعة الله جامعة للخير » (الرسالة ص ٤٩) .

هناك إذن علاقـة لغويـة لا تختزل الى أي شيء آخر تربط الحقيقـة المتعاليـة والمطلقـة التي اوصى بهـا الله الحق بالحقـوق والصيغ اللغـوية المحسـوسة التي تلبستهـا في القرآن . كـانت هذه العـلاقة قـد درست بـاستمـرار من قبـل **علم الكـلام والعلوم العـربيـة** بدءاً من القـرن الثـاني الهجري / الثامن الميلادي . ولكن الشافعي لا يبالي إطلاقاً بتلك المحاجـات والمناظـرات التقنية التي ازدهرت في ساحة كلا العالمين المذكورين . ينبغي القول هنا بأن عقيدة المعتـزلة بخصـوص خلق القرآن لم تعلن رسمياً إلا في عام ٢١٣ هـ / ٨٢٧ م ، وأن الشافعي كـان قد تـرك العراق وذهب إلى مصر في عـام ١٩٨ هـ / ٨١٤ م ، أي بعد ذلـك . ومهما يكن مـوقفـه الشخصي من تيار الفكر المعتزلي فإننا نجد أن رسالته تستمد اهميتها ومغـزاها ممـا تمحوه وتحـذفه أكـثر مما تثبتـه وتنص عليه .

في الواقع أن المحاجة المرتكزة على السيادة العليا أو المشروعيـة العليا لـلآيات والأحـاديث كافية لترسيخ وتقـوية يقينيـات العدد الأكبـر من الناس أو **العـامة** . لقـد استطاع الشـافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يُعّمم الصِّيغ والقوالب التيـولوجيـة الشعبويـة العنيدة والرازحة ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هـذا ، وذلك عـلى هيئة احكـام مسبقة جمـاعية وناشطة . كان الخطاب القانوني التشـريعي قد سـاهم في نشر هذه الصِيـغ التيولـوجية والحفـاظ عليهـا وخصـوصـاً أن **الفقْه** قـد استمـر يفـرض نفسـه طيلة فتـرة التكـرار السكـولاستيكيـة بـصـفـتـه الـعـلم الأول بـامـتـيـاز في حـين ابـتـليـت الـعـلوم الأخـرى بـالانـحـدار أو بالاندثار . نقصد بالعصر السكولاستيكي هنا الفترة الـواقعة بـين القرنـين السابـع والثالث عشر

الهجريين أو الرابع عشر والتاسع عشر الميلاديين . أن المنهجية القانونية التي قلصت هي بالذات الى مبادىء مدرسة واحدة (أو مذهب واحد) قد سيطرت طويلاً على التربية القرآنية وتعليم القرآن الذي يولد لدى الطفل ردود فعل تيولوجية بشكل عفوي وآلي . أنه لمن الممتع أن نلاحظ هنا أن العقل الاسلامي المتشكل على هذا النحو والذي كُرِّر وعمم بشكل واسع مدين في تحديداته النظرية الأولى الى رؤساء المذاهب من المؤسّسين .

سوف نحاول فيما يلي أن نرى إلى أي مدى كانت معالجة الروابط بين الحقيقة والتاريخ في الرسالة تدفعنا لأن نعدل من تحديداتنا الأولى للعقل الاسلامي أو على العكس تؤكد صحتها وتثبتها .

I ـ ٣) الحقيقة والتاريخ

إن إقامة مواجهة (مماحكة) بين كلا هذين المفهومين تعبر عن قلق فلسفي وتيولوجي خاص بالعصر الحديث فقط . إنها غير ممكنة الحصول إلا ضمن ثقافة اخترقتها المعرفة التاريخية والوضعية بشكل قوي . أقصد بالمعرفة التاريخية هنا ليس فقط الالتزام التاريخاني (او التاريخوي) بالتتابع الزمني للوقائع والتأكد من صحتها ، وإنما أقصد أيضاً المشاكل التي تطرحها تاريخية الوضع البشري . لقد استطاع الفكر الحديث ـ دون أن ينجو من ضغوط الأساطير المنبعثة من جديد ـ أن يفتتح البُعد الاسطوري ويميزه بواسطة التحليل عن البعد التاريخي . ولهذا السبب فلم يعد الفكر الحديث بقادر على الاكتفاء ـ كما الفكر الديني التقليدي ـ بالتحقق التاريخوي من صحة الوقائع المعزولة من أجل ترسيخ الكتاب المقدس كقانون مطلق ، أي كمعيار متعالٍ ثابت لا تؤثر عليه أية مبادرة بشرية ، وصالح انطولوجياً[١٠] .

سوف نقع في مغالطة تاريخية كبرى إذا ما بحثنا في رسالة الشافعي عن تمييزات كهذه . ولكن من الضروري القيام بالتمهيد لتحرياتنا واستكشافاتنا اللاحقة وتبيان كيف أن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الاسلامي داخل اسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لالغاء التاريخية (*). في الواقع، أن الشافعي بترسيخه للمحاكمة (أو المحاجة) القانونية المطبقة على النصوص القطعية من قرآن وحديث ، هذه النصوص المقطوعة عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمن الشافعي في آن ، أقول إذ فعل ذلك فإنه قد اراد الحطّ من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان . كانت هذه الاجتهادات ستستوعب التراثات المحلية الحية السابقة على الاسلام وتبتعد قليلاً أو كثيراً عن المعيار الأصلي النموذجي والمثالي . ولم يكتف بشحن القانون بالقيم الاخلاقية الدينية ، وإنما جعله متعالياً ومقدّساً عن طريق تقنيات **الاستدلال** : أي استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نصية ناجزة إلهية أو نبوية . كان جوزيف شاخت [١١] قد بيَّن كل ذلك (كل هذه الآلية والتقنية) بشكل واضح وبرهن عليه . بقي علينا نحن استخلاص النتائج والتوجهات التي تطبع بها منهجية الشافعي العلاقة بين الحقيقة والتاريخ .

(*) تعني كلمة التاريخية (L'historicité) دراسة التغير من خلال الزمن ، اي التغير الذي يصيب الافكار والاخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات .

سوف نقول في البداية أنه إذا كانت الرسالة تتحدث غالباً عن الحقيقة (أو بالأحرى الحق بلغة الشافعي ولغة زمنه) فإن التاريخ كعلم غير حاضر فيها بشكل صريح . يضاف إلى ذلك أن الاشارة الى الوقائع والشخصيات التاريخية هي أيضاً نادرة . إن مثل هذا التوجه يتناسب تماماً مع المنظور المتعالي والتقديسي للمؤلِّف . ذلك أن التاريخ البشري بحسب هذا المنظور غير مهم لأنه مليء بالاضطراب والضلال والسلبية قبل حدوث الوحي القرآني . وأما بعد حدوثه فينبغي أن يُصَفَّى ويُطهَّر ويوجَّه من قبل الوصايا والمحرمات التي أوصى بها الله ونبيّه . إن امتثال العقل الصحيح وخضوعه لسيادة القانون الإلهي يتجلّى حتى في أسلوب كتابة الشافعي ، وذلك عن طريق عبارات من مثل : « إذا شاء الله » ، أو « الله أعلم » . على الرغم من أن هذه العبارات قد أصبحت بمثابة قوالب مكرورة (كليشهات) فإنها تتّخذ في بعض السياقات دلالة واضحة جداً على لجم الوعي المتخشع المعرَّض للامتحان التالي : تبيان إرادة الله بواسطة تحديدات تشريعية قانونية يطبقها القاضي .

هذا يعني أن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ تسير في إتجاه واحد ، بمعنى أن القرآن يمثل « تنزيلاً » عمودياً من فوق لكلام الله على تاريخ البشر الأرضي . إنه - أي القرآن - لا يدين بشيء لهذا التاريخ ، وإنما هو على العكس يدرجه ويدمجه ضمن صيرورة الزمن الأخروي . ذلك أن كل التصرفات والأعمال في هذه الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الحقيقي إلا في الحياة الأخرى . إن عمل العالم (= الفقيه) ينبغي أن يخضع لضبط وتنظيم صارمين من أجل أن تتوافق كل الحيوات والسير البشرية الفردية مع خطة الله الخاصة بتاريخنا . إليكم شروط صلاحية تدخل كل شخص أو سيادة بشرية في هذا المجال بحسب رأي الشافعي : « وليس للحاكم أن يقبل ولا للوالي أن يدع احداً ولا ينبغي للفتى أن يفتي احداً إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب وعلم ناسخه ومنسوخه وخاصّه وعامّه وأدبَه وعالماً بسنن رسول الله ﷺ وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً وعالماً بلسان العرب عاقلاً يميز بين المشتبه ويعقل القياس فإن عدم واحداً من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياساً وكذلك لو كان عالماً بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل قس وهو لا يعقل القياس وإن كان عاقلاً للقياس وهو يضع لعلم الأصول أو شيء منها لم يجز أن يقال له قس على ما لا تعلم » (١٢) .

قبل أن نعلق على هذا المقطع سوف نترك المؤلف يوضح لنا السيادة العليا المرتبطة بأحاديث رسول الله ومقصده أخيراً من كلمة علم .

يعترف الجميع عموماً للشافعي بميزة أنه فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي ليس فقط للقانون والتشريع ، وإنما أيضاً للاسلام بصفته نظاماً محدّداً من الإيمان واللاإيمان (أو اليقينات واللايقينات) . فحتى مجيئه كانت الأحاديث التي تصل بسندها إلى الصحابة أو الى التابعين تفوق بعددها تلك التي تصل إلى النبي . نجد في الموطأ مثلاً أن هناك (٨٢٢) حديثاً تصل إلى النبي مقابل (٨٩٨) أثراً ، منها (٦١٣) تتوقف عند الصحابة و (٢٨٥) لا تصل إلا الى التابعين (١٣) . وعندما كانوا يقفون أمام حديثين متناقضين كانوا يرفضونها كليهما ويُعمِلون رأيهم الشخصي بحرية (الرأي) . وكانوا يولون الامتياز والأفضلية

بنفس الطريقة لاجماع السلطات المحلية ، أي لكل المواقف والممارسات التي تؤدي الى تقوية التراثات المحلية الحية السابقة على الاسلام . ونتج عن ذلك ثلاث مدارس محدّدة جغرافياً وسوسيولوجياً هي : المدرسة المدنية مع **مالك** والمدرسة العراقية مع **أبو حنيفة** والمدرسة السورية مع **الاوزاعي** (١٤) .

راح الشافعي يقوم بردّ فعل ضد هذه الاتجاهات في كتاب **اختلاف الحديث** وفي **الرسالة** . فيها وراء مسألة إيجاد حلول للقضايا الفرعية المستجدة (علم الفروع) كان الرهان الأخير الأكبر للنقاش يتمثل بالسيادة العليا (أو الأمر) بصفتها الذروة العليا التي تسوِّغ السلطات السياسية المركزية من خلافة وإمامة وسلطنة وتخلع عليها الشرعية (١٥) . تتولد عن هذه السيادة العليا وبطريق **التفويض** السلطة القضائية . يمكن أن نستنتج ذلك بشكل أكيد وواضح من خلال إلحاح الشافعي على « بَرْهنة » أن السيادة العليا ترتبط فقط بأحاديث النبي أو بتراثه . وهو يستشهد من أجل دعم فكرته بالآيات القرآنية التي تفرض على كل مؤمن صراحة (أي **فرض عين**) : طاعة الرسول . أنه لمهم بالنسبة للقسم التالي من دراستنا أن نثبت هنا هذه الآيات :

قال تبارك وتعالى : ﴿ **فآمنوا بالله ورسوله ، ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم ، إنما الله إله واحد ، سبحانه أن يكون له ولد** ﴾ .

- ﴿ **ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ، إنك أنت العزيز الحكيم** ﴾ .

- ﴿ **كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم ، يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون** ﴾ .

- ﴿ **لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين** ﴾ .

- ﴿ **هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين** ﴾ .

- ﴿ **واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به** ﴾ .

- ﴿ **وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيماً** ﴾ .

- ﴿ **واذكرن**(المقصود نساء النبي) **ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفاً خبيراً** ﴾ .

أن يكون الشافعي قد أحس بالحاجة الى الاستشهاد بكل هذه الآيات التي تستعيد نفس الأفكار بنفس الألفاظ ، وان يكون القرآن قد ألح إلى هذا الحد من أجل ربط سيادة رسول الله ومشروعيته بسيادة الكتاب المقدَّس والحكمة ، فإن ذلك كله يبرهن لنا إلى أي مدىً كان فيه

المكّيون قد بقوا متحفّظين تجاه الدعـوة ومناهضـين لها . لكنَّ هـذا الحدث التـاريخي لا يسترعي اهتمام مؤلِّفنا (أي الشافعي) الذي يسارع إلى المطابقة بين حكمـة رسول الله وسنتـه عن طريق استشهاده باولئك « الذين انخرطوا في علوم القرآن » . يقول :

« فسمعت من أرضى من أهـل العلم بالقـرآن يقول : الحكمـة : سنـة رسـول الله . فلم يجـز ـ والله أعلم ـ أن يقال الحكمـة ها هنـا إلا سنّة رسـول الله . وذلك أنها مقـرونة مـع كتاب الله ، وإن الله افترض طاعة رسوله ، وحتم على الناس اتباع أمره » .

وهكذا تستمر « البرهنة » بمساعدة الآيات القرآنية التي تدعو إلى طاعـة الرسـول وتربـطها بطاعة الله . نلاحظ أن هناك آيات اخرى تذكر فقط طاعة الرسول :

ـ ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكـون لهم الخيرة من أمـرهـم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً ﴾ (الأحزاب ، آية ٣٦) .

ـ ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الـرسول وأولي الأمـر [١٦] منكم فإن تنـازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلـك خير واحسن تـأويلاً ﴾ (النساء آية ٥٩) .

ـ ﴿ ومن يطع الله والرسول فـاولئك مـع الذين أنعم الله عليهم من النبيـين والصدّيقـين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقاً ﴾ (النساء . آية ٦٩) .

ـ ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعـون الله يد الله فـوق ايديهم فمن نكث فـإنما ينكث عـلى نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجراً عظيماً ﴾ (الفتح آية ١٠) .

ـ ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ (النساء آية ٦٥) .

ـ ﴿ وإذا دعـوا إلى الله ورسولـه ليحكم بينهم إذا فريق منهم معـرضـون . وإن يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين. أفي قلوبهم مرضٌ أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسولـه بل اولئك هم الظالمون . إنما كـان قول المؤمنـين إذا دعوا الى الله ورسـوله ليحكم بينهم أن يقـولوا سمعنا واطعنا وأولئك هم المفلحون ﴾ (النور آية ٤٨ ـ ٥١) .

إن طاعة الرسول تستند هي نفسها عـلى حقيقة أن « الله علمهم أن الفـرض عليهم اتباع أمره وأمر رسوله ، وإن طاعة رسول الله طاعتـه ، ثم أعلمهم أنه فـرض على رسـوله اتبـاع أمره جل ثناؤه » (الرسالة ص ٨٤) .

كيف يمكن تقييم « برهنة » الشافعي « وطريقتـه في الاستدلال » ؟ عـلى أي شيء تستند ؟ ما هي انعكاساتها على مضمون العقل وآليته وطريقة اشتغـاله في الـوسط الإسلامي أو الأوسـاط الإسـلامية ؟ ثم مـا هي انعكـاسـاتها أو النتـائج المتـرتّبة عليهـا بخصوص العـلاقة بـين الحقيقـة والتاريخ ؟

من المهم ، وقد وصلنا بالحديث الى هذه النقطة ، أن نميّز بين عقل وعقول (أو بين العقل والعقول) . إن اللغة العربية تستخدم نفس الدالّ (Signifiant) « عَقْل » كاسم لفظي لفعل « عَقَلَ » وذلك لكي تدل على الجهد المبذول لتوضيح العقول أو الأسباب التي تُفَهِّم وتبرر من جهة ، وتستخدم الكلمة نفسها كمصدر يشير الى **المعقول** ، أي إلى ما قد أصبح مفهوماً يمتلك علّته من جهة أخرى . من المعروف أن العلّة هي التي تبرر كينونة الظواهر أو وجودها بشكل عام . وهي التي تشكّل **العلة السببية** (rotio legis) بالنسبة لعلم القانون ومواد القانون . اخذ العقل في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي يفرض نفسه كقوة استكشافية وبرهانية تحت تأثير الفلسفة اليونانية . ولكنْ ، كان على هذا العقل التقني المسلّح بالمبادىء والمناهج واللغات الشكلية المنطقية أن يحسب الحساب للتغلغل العميق والحميمي والمباشر للحقيقة المطلقة (la vérité) كما عبّر عنها القرآن والتجربة المعاشة للنبي التي استُعِيدت ونُشرت وجُسِّدَت من خلال حياة الشهود ونَقَلَة الحديث . وهكذا تشكّلت مقولات ضدّية (أو متضادة) تتجاوز في رهاناتها الابستمولوجية الحالة الخاصة للفكر الاسلامي . أقصد بذلك المتضادات التالية : **حفظ / علم ، صناعة** . تعني الكلمة الأولى « كلمة حفظ » مجموعة المعطيات الواقعية المختزنة في الذاكرة . وأما الكلمة المضادة « علم ، صناعة » فتعني نظام المعارف المكتسبة بواسطة الاستراتيجيات التقنية للعقل . هناك أيضاً المتضادتان : **رواية / دراية وسمع ، نقل / عقل** . تعني المفردات الأولى نقل المعطيات الواقعية بواسطة شهود مباشرين وتعني الثانية المعرفة المكتسبة عن طريق العقل التأملي الاستدلالي . إن هذه التمايزات ليست فقط محض تأملية أو فلسفية وإنما هي مرتبطة بأطر اجتماعية وثقافية كانت امتداداتها وخصائصها قد تغيرت كثيراً طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى . إنها لا تخص « طبقات العلماء » التي كانت تستعيد وتكرر تعاليم مدرسة محدّدة (= مذهب) طيلة عدة أجيال متتالية ، وإنما هي تخص تقسيمات وتفاوتات ذات طبيعة انتربولوجية تُميز المجموعات أو الفئات البشرية الخاضعة فقط للتراث الشفهي عن تلك التي وصلت الى مرحلة الكتابة أو مرتبة الكتابة . إنها تخص أولئك الذين يتلقّى مخيالهم الاجتماعي كل الحكايات القديسية والتعظيمية وكل التصورات المعجزة والخارقة وتجليات الألوهة . . . وأولئك الذين يربطون ممارسة كتابة « العلم الراسخ » المؤسَّس من قبل العقل بممارسة السلطة والسيطرة على الأرثوذكسية الدينية .

ولكن هذه الحواجز والحدود لم تكن عازلة تماماً بين المتضادّات المذكورة أثناء القرون الأولى للبحث والخلق والإبداع . هكذا نجد مثلاً أننا نقبض مع الشافعي (أو مع لحظة الشافعي) على العلم في المرحلة الأولى التي كانت فيها التراثات والأحاديث الدينية المنقولة شفهياً والمحفوظة عن ظهر قلب تتعرض لعملية جرد أو فرز نقدية ولتحليلات معقلنة من أجل استخدامها « كأدلّة » أو « حجج » في العلوم التقنية كعلم الكلام وعلم الفقه أو القانون .

يقول الشافعي في كتاب اختلاف الحديث : « قال الشافعي رضي الله عنه : والعلم من وجهين اتباع واستنباط . والاتباع اتباع كتاب فإن لم يكن فسنة فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عزَّ وجَلّ فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس وإذا

قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلا أن يقول بمبلغ اجتهاده ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى اليه اجتهاده بخلافه والله أعلم » [١٧] .

أصبحنا نمتلك الآن عن طريق هذا النصّ والنصوص السابقة معلوماتٍ كافيةً [١٨] تخوّلنا أن نحاول إيجاد الأجوبة على اسئلتنا بخصوص مفهوم العقل كما هو حاضر وشغّال لدى الشافعي (أي نوعية العقل لدى الشافعي) وكما سوف يهيمن منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا على أدبيات ضخمة هائلة (الادبيات الاسلامية) .

نلاحظ من وجهة نظر المؤمن (le croyant) أن التصديق الذي تمَّ على المشروعية العليا للسنّة من قبل المشروعية العليا للقرآن ودعم الثانية للأولى شيء بديهي . إنه مجرَّد تطبيق وتنفيذ لإيعاز الله الملح بالذات . هذا ما يعتقده المؤمن . ونلاحظ ايضاً أن الآيات المتراكمة قد قُرئت دون أية صعوبة لغوية او تيولوجية او تاريخية من قبل أجيال المؤمنين طيلة القرون السابقة وحتى اليوم . لقد اعتبروها واضحة بما فيه الكفاية (بيان) ولا تحتاج الى أي نوع من أنوع التفسير والتأويل . إنها مصحوبة فقط بتعليقٍ بسيط يستعيد نفس كلماتها وموجّهٍ لدعم الفكرة الوحيدة الضرورية لبلورة نظرية فقهية ما أو منهجية تيولوجية ما أكثر مما هو موجَّه لتوضيحها وشرحها . إن قراءة كهذه تقوي الأحساس بشفافية القرآن (transparence). أقصد بذلك أنهم يعتقدون أنه إذا ما حزنا على كل الكفاءة اللغوية المطلوبة باللغة العربية ، فإننا نستطيع عندئذٍ أن نفهم كل الدلالات التي ارادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحيين (actualisation) في حياة (ممارسة) كل مؤمن ، وكل زمن أو جيل .

إن هذه الشفافية التي يفترضها القارىء الفقيه (أو رجل القانون والتشريع) للقرآن تؤدّي الى نتائج وانعكاسات مهمة فيما يخص مكانة الخطاب القرآني وممارسة التأمل المعياري الذي يُثَبِّت العلائق بين الإنسان والحقيقة ، وبين الإنسان والتاريخ . في الواقع أنه - أي الفقيه - لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقيده اللغوي والأدبي والسيميائي (الدلالي) . ونجد أن دور المجاز والرمز والاسطورة إما أنه مُقلَّص ومختزل من قبل النقد الأدبي العربي المبتدىء [١٩] إلى نوع من البلاغة الاعجازية الموجهة لاغناء المعنى الحرفي والإبهار ، وإما أنه قد محي نهائياً من قبل الفقيه التيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنية وبين المفاهيم الاخلاقية القانونية أو المعرفية التيولوجية الخاصة بواقع اجتماعي تاريخي متعدد الجوانب وغزير . من المعروف أن الحقيقة هي المضاد المناقض للمجاز ضمن منظور هذا النقد [*] . إن هذا التسطيح (applatissement) للخطاب الديني التعددي (= المتعدد المعاني) وتقليصه واختزاله الى مستوى الحرفية الظاهرية أو المفهومية الأحادية الجانب شيء واضح وجلي في طريقة معالجة الشافعي للآيات التي اختارها من أجل تأسيس مفهوم السيادة العليا او المشروعية العليا . ويحصل مدّ هذا المفهوم (مفهوم

(*) وعندئذٍ يكون المعنى الحقيقي (او الحرفي) هو الذي يمثل الحقيقة ، في حين ان المجاز يؤدي الى مهاوي الخطأ والضلال . ومن هنا يكون الميل لتقليص دور المجاز في القرآن واعتباره غير موجود وقراءة الآيات والمعاني المجازية وكأنها معانٍ حقيقية حرفية .

المشروعية العليا) وتعميمه لكي يشمل سنة النبي ، ويكون الثمن المدفوع مقابل ذلك إنزال الله المتعالى الى مستوى المخاض السياسي والاجتماعي حيث يجري العمل الواقعي المحسوس للنبي ، ثم رفع النبي الى ما فوق الظروف التاريخية والمباشرة والآنية التي كان عليه أن يواجهها ويسيطر عليها . بواسطة هذه الاستراتيجية المزدوجة (استراتيجية الإنزال والإعلاء أو التعالي) أصبحت الاستراتيجية السياسية لمحمد مقطوعة عن تاريخيتها (son historicité) وأصبحت تمثّل صيغة مثالية متعالية للسيادة والمشروعية التي تتجاوز التاريخ . ذلك أن العلاقة التي تربط بين الله والرسول تصبح في جهة التعالي ، لأن الله بذاته يتكلم ويتدخّل في التاريخ بواسطة رسوله الذي يتخذ قراراته بنوع من المعصومية التامة (عصمة) ويسير على طريق الهدى . وأما الإنسان العادي فيمكنه الالتحاق بهذه العلاقة أو المعادلة : « الله ـ الرسول » عندما يصبح « رفيقاً للأنبياء والصحابة والأولياء » . إن السنّة التي خُلع عليها التعالي والتقديس بهذا الشكل تستطيع عندئذٍ أن تكون رديفاً ومكمّلاً للقرآن لكي تمدّ ، توسّع من عملية التعالي والتقديس وتعممها فتشمل كلية التاريخ البشري .

إن المراتب (أو المراحل) السبع المتراصة هرمياً (بما فيها الإجماع) والتي ينبغي على كل فقيه أو عالم مؤهّل لأن يصدر حكماً أو فتوى أن يمر من خلالها ، أقول أن هذه المراحل السبع تعبّر بوضوح عن الحرص على ضبط تاريخية المجتمعات بواسطة تغليب حكم الله في كل الظروف والمناسبات ، هذا الحكم الذي كان العقل قد استنبطه من النصوص بعد أن مارس دوره بشكل « صحيح » . إن ابداعية (او ابتكارية) هذا العقل الخاضع تماماً لسيادة الله المطلقة تُقلّص إلى درجة مؤثرة ومحزنة في نظرية القياس الذي ينبغي أن يؤسّس على العلة السببية التي كانت لا تزال تدعى بالمعنى في وقت الشافعي كما هو الحال لدى سيبويه في مجال النحو[٢٠] . ان العلة = المعنى هي عبارة عن عنصر ثابت لا متغير(invariant)يتيح اجراء او إقامة القياس بين حالة اصل وحالة فرع (مشتقة) . وهذا ما يجعل ممكناً من الناحية الشرعية تطبيق نفس الحكم على كلتا الحالتين . بمعنى آخر فإن كل حالة جديدة أو مستجدة [في المجتمع] ينبغي أن تجد لها أصلاً ما في الفضاء الأنطولوجي ـ وليس فقط المعنوي ـ المشكّل من قبل النصوص . لهذا السبب نجد أن أصول الدين وأصول الفقه يشيران كلاهما ، ولكن دون أي تمييز في الواقع ، إلى ذرى عديدة من انطولوجية وتيولوجية ومنهجية وسيمانتية معنوية ، واستثناء : تاريخية .

إن هشاشة هذه العملية (procédure) المتمثلة باجراء مقابلة أو موازنة بين الحالة الأصلية والحالة الفرعية من اجل إظهار العلة ـ المعنى كانت قد ادينت من قبل بعض المؤلفين المسلمين المعادين للقياس[٢١] . ولكن الخلافات الناشبة هنا بين الفقهاء تظل ثانوية ولا تضع موضع الشك الموقف الأساسي للعقل المعياري المتولد عن الخضوع غير المشروط للوحي المعطى . فسواء أشكّل هذا العقل منهجية تحتكر بلورتها واستخدامها نخبة العلماء أو الفقهاء (الخط السني) ، أم أنها استندت على مشروعية الأئمة المدعومة باجماع الأمة (الخط الشيعي) ، أم انها اختبأت وراء الاستاذية العقائدية للكنيسة (الخط الكاثوليكي) أم وراء التراث التلمودي (الخط اليهودي) أم أخيراً وراء المزاعم الوضعية في العلم الكوني ، فإن

الوضع البشري في كل هذه الحالات يجد نفسه دائماً مسجوناً داخل نفس الديالكتيك المتمثل بالمشروعية المطلقة من جهة ، والسلطات المنحرفة التي لا يمكن السيطرة عليها من جهة اخرى .

هل يمكننا القول ان العقل المؤمن داخل منظور الوحي التوحيدي قد عوَّض عن مَزعمه المفرط والفادح بأنه الناقل الوسيط لحكم الله عبر التاريخ الأرضي ، أقول عوَّض عن ذلك عن طريق ترسيخه للاحساس الحاد بالتواصل مع الله الحي بيننا وعن طريق الخضوع المتخشع للفرائض الشعائرية وقبوله الساذج بوعود الحياة الأبدية في الآخرة؟ من المؤكد ، فيما يخص حالة الاسلام ، أن الفقهاء التيولوجيين المسلَّحين بمبادئهم رمنهجياتهم قد ضغطوا بقوة على قَدَرِ المجتمعات الاسلامية عندما لاحقوا كل البدع ، وعندما قنّنوا السلوك الفردي بشكل طقسي شعائري مبالغ فيه ، وعندما أجبروا كل أنواع الفرادة والتميز على الاندماج في التحديدات الارثوذكسية أو الانقراض . خياران لا ثالث لهما . ولكنهم نجحوا بالمقابل في الحدّ من فوضوية المجتمعات التي كانت نهباً للتشتّت واللعبة الآلية لميكانيكية للقوى المادية والبيولوجية والاجتماعية السوسيولوجية . لقد ساهموا في تشكيل قطاعات محددة من العقلانية في أزمنة واوساط اجتماعية ـ ثقافية تسيطر عليها العقائد الساذجة والممارسات الفعالة ولكن المحدودة ، والأساطير الاستلابية . ولكنْ ، ربما قال قائل بأنه لا يمكن تقليص العقل الاسلامي أو اختزاله إلى هذا العقل الذي شكله الفقهاء التيولوجيون وحاولوا تعميمه على كل التشكيلات الصحيحة للمعرفة أو على كل عملٍ صحيح وصالح . فقد بقيت أصول الفقه عبارة عن علم نظري تأمّلي (spé-culative) ولم تَحُلْ دون تشكل ونمو القانون على هيئة تركيبات وممارسات وضعية واقعية طيلة الفترة الكلاسيكية على الأقل . كما أنها لم تحل دون ازدهار العقل العلمي التجريبي او انتشار المدارس الفكرية الشديدة التمايز . لكي نقبض بشكل أفضل على مفهوم العقل الاسلامي الكلاسيكي أو بالأحرى لكي نحدده بشكل أفضل من الناحية الابستمولوجية والاجتماعية والثقافية فإنه ينبغي علينا إيضاح (= إضاءة) المسائل التالية :

١) ما هي العلوم التي استند عليها العقل الاسلامي الكلاسيكي ما عدا علم أصول الفقه من أجل تأكيد فعاليته وفرض ديمومته في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية التي ظهرت في نفس الوقت الذي راح يخوض فيه معاركه الأساسية ؟

٢) كيف تتموضع هذه العقول المنافسة أو المعادية والتي ينعتها العقل الاسلامي الكلاسيكي المتشكل حديثاً (دون كلل أو ملل) بأنها تمثل الضلال والعقول الخاطئة ؟ (انظر بهذا الصدد الأدبيات البدعوية او الهرطقية لاهل السنة والجماعة) . هل يمكننا التحدث عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الأبستمي (= نظام الفكر) ، أم أن الأمر يخص نفس العقل من الناحية الابستمولوجية ، ولكنه يختلف ويتشعَّب من حيث المصالح الايديولوجية والرمزية التي يلاحقها والتي هي مرتبطة ومتلائمة مع مختلف الفئات العرقية والاجتماعية والثقافية المنتشرة في كل أرض الاسلام الشاسعة ؟

٣) كيف يمكن تفسير الانتصار الدائم للعقل الاسلامي الأرثوذكسي باستثناء كل الأشكال الأخرى من العقول التي ظهرت أثناء القرون الهجرية الخمسة الأولى ؟ وهل يمكن القول بأن

هذا العقل قد سيطر دون منافس حتى يومنا هذا في كل المجالات والقطاعات وعلى كل مستويات وجود المجتمعات التي لمستها الظاهرة الاسلامية ؟ إن هذا السؤال الأخير يضطرنا للشروع بمقاربة عرقية ـ سوسيولوجية للعقل الاسلامي الأرثوذكسي . سوف نتفحّص هذه المسألة في الجزء الثاني من هذه الدراسة تحت عنوان : الاسلامات (ج . اسلام) ، العقل الأرثوذكسي ، والحس العملي (le sens pratique) .

I ـ ٤) الخطاب التأريخي والخطاب التيولوجي

نقصد هنا بكلمة خطاب كل تشكيلة للمعنى طبقاً لما يلي :

١ ـ الاكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة .
٢ ـ ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبديها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عضواً منخرطاً في تاريخ محدد .
٣ ـ الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها .

لم نستعر هذا التعريف من مدرسة ألْسنية معينة دون غيرها ، وإنما نحن نستخدمه بسبب من قيمته المنهجية الاستكشافية أو الافتراضية التي يثبتها التحليل أو ينفيها فيما بعد . إننا سنحافظ عليه ما دام تحليل الخطاب التأريخي والتيولوجي في الاسلام يتيح لنا أن نتعرَّف على استراتيجية واحدة ومحددة للعقل من أجل تشكيل نفس المعنى الذي كنا قد استخلصناه من دراسة رسالة الشافعي . لنكرر هنا قائلين بأن الشيء الذي يهمنا ليس هو المعلومات المتراكمة في هذه الخطابات وإنما هو المبادىء المعرفية التي توجه بنيتها وتشكيلتها ، والسبب العميق الذي يثبت معناها ويقره (= التوجه الدلالات) .

لنتأمل ، بادىء ذي بدء ، بخطاب السيرة (أي سيرة النبي بالحالة التي وصلتنا عليها وكما كان قد شكلها ابن اسحاق الذي عاش بين عامي ٨٥ ـ ١٥١ هـ / ٧٠٤ ـ ٧٦٧ م) [٢٢] .

كانت الخصائص الشكلية واللغوية لسيرة ابن اسحاق قد استخرجت من قبل . أنه ـ أي ابن اسحاق ـ يتمترس ويختبىء وراء المشروعيات أو السيادات التي تفوقه وتتجاوزه . ولهذا السبب فهو يستخدم العبارات التالية : **زعموا ، فيما ذكرَ لي ، فيما بلغني** . . . لقد وقع ابن اسحاق تحت ضغط وتأثير الحكايات الشعبية المنقولة عن طريق القصّاصين والوعاظ وحكايات الاولياء والصلحاء والاستشهادات الشعرية . كما أنه ساهم في عملية التمويه والتعمية الموضوعية ضد الجاهلية التي كان القرآن قد افتتحها . لقد مُوِّهت الجاهلية أو قُدمت بشكل سلبي من أجل تبيان الحقيقة الساطعة للإسلام بشكل أفضل . أنه يُلح عن طريق النوادر والحكايات الملائمة على أهمية العلائم والقيم والرموز المشكِّلة

(*) المقصود بكلمة تأريخي هنا (بالهمزة) historiographique كتابة التاريخ وطريقة كتابته ، وهذا يختلف عن مفهوم الخطاب التاريخي (بدون همزة) الذي يعني الخطاب الذي يأخذ وقائع التاريخ وحقائقه بعين الاعتبار . من الواضح ان الكثير من الخطابات العربية الحالية هي خطابات غير تاريخية .

للهوية الإسلامية الجديدة . أنه يشكل صورة رمزية ومثالية مقدّسة عن طريق ذكر المعجزات والأعمال الخارقة وأشجار الأنساب والأوضاع الدرامية . . . إن هذه الصورة المثالية موجهة لملازمة المخيال الجماعي وتحريكه وتنشيطه أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعوه غالباً برسول الله في حين أن القرآن قد ألح على البعد الانساني البحت لشخصيته .

ولكن ، يمكننا أن نذهب بعيداً اكثر في تحليل القصة أو السيرة عن طريق تبياننا لحقيقة أنها تكرّر إنتاج أو توليد الممارسة المعروفة في علم الدلالات بالتلاعب (la manipulation). نقصد بالتلاعب هنا عمليات الإقناع والكفاءة (أو المقدرة على الاختراع والكينونة) والاستخدام (أي تحويل الأوضاع من حالة الى أخرى) والإقرار أو التصديق (أي التوصل الى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية) . تجعل هذه المراحل الأربع من القصة عبارة عن تركيبة دالّة ذات مغزى طبقاً للجدول التالي[٢٣] :

البُعْد المعرفي Dimension cognitive	(١) التلاعب (الاقناع) persuasion		(٤) التصديق أو الاقرار بالحكاية
البعد البراغماتي		الكفاءة ـ الاستخدام (٢) (٣)	

نجد في الطبعة الأخيرة لسيرة ابن اسحاق التي نشرها محمد حميد الله أن مجمل النص قد قُسّم الى (٥٢٠) وحدة سردية ذات أطوال مختلفة أو غير متساوية . ولكن هذه القصص المصغرة (أو هذه الوحدات) معروضة كلها في الإطار الشكلي للحديث النبوي (أي الاسناد + المتن) . ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مشكّلة بمساعدة نفس الجداول أو المخططات الدلالية السيميائية وتؤكد على نفس العلاقة الائتمانية الاستيثاقية (أي معاهدة الايمان التي تؤمن وحدها للقصة مصداقيتها وصحتها) القائمة بين كينونة الشخصيات وتجلياتها بالإضافة إلى الأوضاع والأحداث التي تمّ إخراجها بشكل مسرحي بالمعنى الأكثر أدبية وفنية للإخراج الذي يوضحه بالضبط التحليل السيميائي ، أقول لما كانت كل وحدة نصية أو قصصية هي كذلك فإن مجموعة القصص الناتجة تلعب دورها على هيئة توليفة سردية واسعة وضخمة . وسوف نجتزىء منها السمات المفيدة والملائمة من أجل تحديدنا للعقل الاسلامي الأرثوذكسي .

إن المؤرخين الذين يحرصون على موضعة كل الأحداث والشخصيات والوقائع التي ذكرها ابن اسحاق في موضعها الصحيح قد اعترفوا له بالأمانة دون أن يهملوا ذكر التحوير (trans-figuration) الذي ألحقته القصة (أو السيرة) بالفترة المستهدفة (فترة النبوة) وبالشخصية المركزية ، أي شخصية النبي . إن النقد الأكثر تعمقاً وجذرية في هذا الاتجاه كان قد استعيد مؤخّراً من قبل ب . كرون (P . Crone) الذي يلاحظ بحق أن تاريخ الاسلام الأولي أو

البدائي قد خُرِّب وأفسد الى الأبد بسبب احتدام الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تكوَّن فيها وروي ثم دُوِّن وسُجِّل . نجد ، في الواقع ، أن القصاصين - المؤلفين قد ظهروا في « مجتمع الفتوحات » على هيئة الممثلين الفاعلين (acteurs)(*) من أجل تشكيل جماعة العلماء (= رجال الدين) . ولكننا نلاحظ ايضاً أن هؤلاء العلماء كانوا يناضلون آنذاك من أجل السيطرة على المشروعية الدينية وممارستها والحفاظ عليها في مواجهة السلطات السياسية الدنيوية التي اقتنصت عن طريق القوة . كان المعتنقون الجدد للاسلام في المجتمعات المفتوحة قد أدخلوا عليه مصالح ايديولوجية ورمزية متنوعة وهمَّشوا بذلك (كما هو واضح في السيرة) عناصر التراث القبلي العربي ، وحتى لقد همَّشوا إطاره البنيوي والمفصلي . إن الحكايات والنوادر اللازمنية (أي المروية وكأنها لا تنتمي إلى أي زمن محدد) والأوضاع المنمذجة والمثالية القابلة للاستعادة والتوليد باستمرار في حياة المؤمنين وسلوكهم ، بالاضافة الى الأحكام والأمثال السائرة التي تغذي الرزانة الأبدية للأمم البشرية ، كل ذلك يتغلب في السيرة على المعرفة التاريخية الموضوعية . والسبب في ذلك هو أن الشيء المهم ضمن منظور العلماء ومن وجهة نظرهم كان يتمثل في ترسيخ المشروعية المتعالية والمقدسة وضمانها ، هذه المشروعية التي سيتحدث باسمها العقل الأرثوذكسي [٢٤] .

في ختام هذه القراءة التاريخية النقدية للسيرة والأدبيات التأريخية (= كتب التاريخ) التي ترعرعت ضمن سياجها نجد أن التحليل السيميائي الدلالي يضيف قائلاً :

حتى لو توصلنا إلى بعض المعرفة بالماضي المستهدف من قبل هذه الأدبيات ، فإنه يبقى صحيحاً أن خطاب علم التاريخ بشكل عام (وخصوصاً تاريخ المناطق والمجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الوحي والكتاب المقدَّس) هو مرتبط بالخطاب التيولوجي ، ولم ينفصل عنه إلا مؤخراً عندما حصل الافتتاح الصعب وغير المكتمل لأرضية جديدة ومنهجية جديدة خاصة بعلم التاريخ (**) . كنا قد رأينا كيف أن الشافعي قد قسّم الفضاء المسكون (او الأرض المعمورة) إلى قسمين : أرض الإسلام وأرض الكفر . وقسَّم الزمان الى قسمين : القَبْل والبَعْد ، أي ما قبل الوحي وما بعده . ففي فترة ما قبل الوحي ، كان الزمان فارغاً من المعنى وما بعده أصبح له معنى ، وأصبحت كل الأشياء تنتظم وتتخذ معناها انطلاقاً من الحقيقة

(*) يستخدم علم الاجتماع الحديث مصطلحات من نوع « acteur » أو « agent »مردفةً بصفة (so- cial أو sociaux بالجمع) للدلالة على البشر العائشين في المجتمع والفاعلين فيه . لذلك ينبغي على القارىء العربي ألا يفاجأ بمثل هذه المصطلحات التي قد تصدم حساسيته بسبب طابعها الاختزالي للشخصية البشرية . ولكنها تتميز بالدقة في تعرية السلوك الاجتماعي للبشر .

(**) يشير اركون هنا كما هو واضح الى آخر مكتشفات علم التاريخ الحديث وخصوصاً مدرسة الحوليات الفرنسية التي غيرت طريقة كتابة التاريخ بشكل جذري ووسعت من فضول المؤرخ الى حد بعيد . يكفي ان نذكر هنا اسماء جورج دوبي وجاك لوغوف وبول فيني وفيرنان بروديل وغيرهم كثيرون . اما تعبير « ارضية المؤرخ » فيعود الى « ايمانويل لوروا لادوري » استاذ علم التاريخ الحديث في الكوليج دوفرانس ، وهو تعبير مجازي يقصد به أن ميدان المؤرخ قد اتسع لكي يشمل مناطق بكر جديدة . . . .

القرآنية المطلقة وتعاليم النبي محمد . كان الطبري يفسر مجموع القرآن بمعونة القصص المؤلَّفة المركَّبة على هيئة حكايات السيرة النبوية [٢٥] .

إن الأدبيات البيوغرافية (كتابة سير الشخصيات الكبرى) والأدبيات البدعوية (héré-siographyque) موجهة ومقودة من قبل نفس التحديدات ونفس التقسيمات ذات البعد التيولوجي . وأما كتب التأريخ من نوع « الحوليات » فإنها تذكر الأحداث من حيث تسلسلها الزمني ، ولكنها تبدو آنية متقطعة مفرغة من كل دلالة أو معنى ما لم تتموضع ضمن إطار الزمكان التيولوجي (الزمان + المكان) . حاول مسكويه وإبن خلدون إدخال العقلانية الوضعية أو الواقعية على كتابة التاريخ الاسلامي والعربي ولكنهما لم يكسرا ابداً البنية المعرفية المرسَّخة عن طريق ممارسة معيارية للغة والقانون والتأريخ والتيولوجيا من نحو ولغة وفقه واخبار وآثار وحديث وتأريخ وكلام . إن كل هذه العلوم تمثل علوماً دينية تقليدية يؤكد فيها العقل الأرثوذكسي ذاته على هيئة العقل المؤسِّس (الراسخ) والمؤسَّس ، والمنتوج والمُنْتِج [٢٦] .

أما الخطاب التيولوجي من جهته فإنه ينتشر ويفرض ضرورته ونتائجه وأحكامه ضمن الحدود المعرفية المثبَّتة بواسطة ناقلي القرآن والحديث . إن المحاكمة التيولوجية (أو طريقة التفكير التيولوجية) تستخدم أولاً محاجات المشروعية والسيادة (كالدليل القاطع مثلاً) ، أي أنها تستشهد بالآيات والأحاديث لافحام الخصم . كما وتستخدم بشكل ثانوي الأساليب والعمليات المنطقية - المعنوية والديالكتيكية والبلاغية [٢٧] . ان التيولوجي - كالمؤرخين من أصحاب الحديث - لا يعير أي انتباه للتلاعب المبطَّن أو الضمني الذي يقوم به في كل مرة يستشهد فيها بآية من القرآن أو حديث الرسول . ينبغي الإلحاح على هذه النقطة والتوقف عندها أكثر ، لأن العقل الاسلامي - تماماً كالعقل اليهودي أو المسيحي أو الماركسي الدوغمائي والمشكلة جميعها على هيئة مسلمات ومنهجيات تهدف الى الحفاظ على الأرثوذكسية - أقول أن العقل الاسلامي قد استسهل بذلك الأمور وأساء إلى نفسه ولم يعد عقلاً نقدياً .

إن أُولى هذه التلاعبات التي قام بها تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي الى حالة النص المكتوب . ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والإنعكاسات التكوينية والبنيوية والابستمولوجية لهذا المرور (= الانتقال) وذلك في ميدان علْمَي الانتربولوجيا والألْسنيات . لقد حصلت هذه الظاهرة في وقت مبكر جداً بالنسبة للقرآن . وهذا ما فعله ايضاً ناشرو السيرة النبوية كابن هشام (مات عام ٢١٣ أو ٢١٨ هـ / ٨٢٨ أو ٨٣٣ م) . وقد عممت هذه الظاهرة وانتشرت بشكل اسرع بعد ادخال صناعة الورق الى المجال العربي الاسلامي في نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي . ونظراً للحاجيات الإدارية والايديولوجية للدولة العباسية فقد تم المرور أو الانتقال من حالة (أو وضع) العقل الخاص بالتراث الشفهي (أي نمط محدد من أنماط تشكل العقول وتفصلها) إلى ما يدعى اليوم بالعقل الكتابي [٢٨] (La raison graphique) . ان هذا المرور يعبر عن تعديل أو تغيير عميق في تشكيلة المجتمعات التقليدية وفي موازين القوى الموجودة بين الفئات الاجتماعية المختلفة ولعبة هذه الموازين وعلاقتها بانبثاق طبقة المثقفين (أي رجال الدين في ذلك الوقت) من جهة ، وانبثاق

البورجوازية التجارية من جهة أخرى . ولكنْ ، مع ذلك ، فلا يمكننا مَوْضَعَة العقل الاسلامي الارثوذكسي كلياً من جهة « العقل الكتابي » المرتبط بالدولة ورجال الدين والبورجوازية . سوف نرى فيما بعد أنه كان قد اخترق دائماً الحدود الاجتماعية والسياسية والانتربولوجية لأنه لم ينفك يتغذى من نسغ الشعب وحتى من الانغراس في أعماق هذا النسغ .

وأما التلاعب الثاني فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية وتماثلية معنوية ما بين الزّمَكان الأولي والأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة وبين الزّمَكانات المتغيرة (= الظروف المتغيرة) التي يستشهد بها بعد أن اصبحت نصوصاً (*) . هنا أيضاً يتم الانتقال دون طرح أي تساؤل بخصوص شروط إمكانيته وصحته ، أقول يتمّ الانتقال من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد (أقصد تجربة النبي الذاتية) أو المصاحبة لعمل جماعي محدد (تجربة النبي واتباعه ، التاريخية) ، إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابياً . ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى وأعمال أخرى وازمنة أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة . لكن يبقى صحيحاً أيضاً أن الكلام الشفهي الذي تحول الى نص محفوظ عن ظهر قلب أو مسجَّل ومكتوب قابل عن طريق صياغته اللغوية الأولية لكل عمليات الاسقاط والتعميم . ذلك أن الأمر يخصّ هنا لغة ذات بنية أسطورية كما أوضحنا سابقاً في مكان آخر .

ولكن ينبغي على المحلّل والدارس الحديث هنا أن يتساءل عن مشروعية عمله والنتائج التي يمكن أن تترتّب عليه . ذلك أن الاستمرارية والتماثلية المسلَّم بها بين كلتا الحالتين من قبل كل التراثات الحية ـ ومن بينها الإسلام ـ ترتبط في الواقع بتشكيلة اجتماعية معينة وممارسة عملية معينة بالمعنى الذي حدده بيير بورديو لكلمة عملي pratique والذي سنستفيد منه بعد قليل) ، أقول ترتبط بممارسة معينة للوعي الاسطوري الناتج (أو المُنتج) عن طريق نظام محدَّد من القيم الاجتماعية والثقافية الذي يُعيد إنتاجها بدوره فيما بعد .

لا يمكن اتّخاذ مسافة تحليلية نقدية إزاء وعي كهذا مرتبط بنظام كهذا إلا عن طريق العقل [الحديث] الذي يفصل بين الذرى المعاشة والمتصوَّرة وكأنها واحدة لا تتجزَّأ . أقصد بذلك ذرى الأسطورة والتاريخ ، أو الإيمان والمعرفة التجريبية المحسوسة ، أو الواقع الحقيقي والتصور المأخوذ عنه ، أو الإدراك عن طريق التشابه والمقاربة ثم التمييز الواقعي والوضعي للامور ، الخ . . .

(*) روى اركون انه في بعض المؤتمرات والندوات الدولية التي تخص الاسلام كان اصحاب التيار التقليدي سرعان ما يلجأون الى الاستشهاد بآية قرانية او بحديث نبوي لكي يغلبوا الخصم ويقطعوا عليه الطريق . انهم لا ينتبهون الى مسألة مشروعية او عدم مشروعية المطابقة بين الحالة الراهنة التي يدافعون عنها او عن موقفهم تجاهها وبين الأوضاع السائدة في زمن النبي حيث لفظت الآيات والأحاديث في جو مختلف تماماً ولأسباب اخرى قد تكون مختلفة نهائياً . كما أنهم لا ينتبهون الى مسألة اختلاف دلالات الالفاظ وما تعبر عنه بالضبط في زمن النبي وفي عصرنا الحالي . كل هذا لا يأخذونه بعين الاعتبار بل يعتبرون الأمور محلولة دون نقاش .

وهكـذا نجد أنفسنـا أمام استـراتيجيتين إثنتين مختلفتين للعقـل تولّـدان بنيتين معـرفيتـين مختلفتين تماماً ، تنفي كل منهما الأخرى على مستوى الممارسة كما على مستـوى الهيئات والأوضـاع والحركات البسيكولوجية والجسدية للشخص البشري . وهـذا ما يـدعوه بيـير بورديـو بالمـظهر أو الـزيّ الخارجي (Habitus)(*) . كان هذا التضاد قد عِيش ـ ولا يـزال ـ عـلى هيئـة تـوتـرات ايـديولـوجية أو حـروب بين قـطاعات وأوسـاط متمايـزة تنتمي إلى نفس الفضـاء الاجتمـاعي ـ السيـاسي (أي إلى نفس المجتمـع) . كـما أنـه قـد عيش ولا يـزال بـين المجتمعـات الغــربيـة والمجتمعات الاسلامية والعربيـة المفصولـة عن بعضها بعضـاً بسبب إيقاعـات تطورهـا التاريخي المتفاوتة جداً (أنظر بهذا الصدد النقاش الحامي الدائر حالياً بين إيران والغرب ، أو بين التـراث والحداثة ، أو بين المعرفة الروحية والمعرفة الوضعية المادية ، الخ . . . .) .

نحن نتسـاءل اليـوم فيـما إذا كـان ممكنـاً تجـاوز أسـاليب التشخيص والـوصف والتصنيف الخاصة بالعقل النقدي واعترافه بالعجز أمام ما يجري أي العجـز عن تغيير الـواقع ، وليس فقط دراستـه وتحليله . ولكن ينبغي علينا قبـل القيام بـذلـك أن نمـوضـع مكـانـة العقـل الاسـلامي الكلاسيكي بالقياس الى العقول المنافسة .

I ـ ٥) العقول المنافسة

من بين المسائل الأولى التي تجادلت فيها مختلف مدارس الفكر العديـدة في الاسلام مسـألة طبيعة العقل ومكانته في السلم الفكري والروحي [تعني كلمة « عقل » العـربية المعـاني الأجنبية التـالية : intellect (القـوة الذهنيـة) ، (الذكـاء) intelligence، (العقل) raison] . كـان لويس ماسينيون قد خطط جدولاً تصنيفياً بحتاً للتحديدات الاثنتي عشـرة الأساسيـة التي تبتدىء بالمعنى الشائع للكلمة الذي يرى في **العقـل** « الحسّ الصائب أو الحلم الـذي نجد جـرثومتـه أو أصله لـدى الأطفال الصغـار والذي ينعـدم لـدى المتهـوِّرين والمجـانـين والبلهـاء » . ثم تنتهي **بالاشراقيـين** (٢٩) ، بعد أن تكـون قد مـرت بالمـدارس القضائيـة الفقهية والاشعـريين والمعتـزلة والفلاسفة (٣٠) . . من وجهة نظر الأشياء المتفوقة أو الفضائل والامتيازات نجد ماسينيون يعدد المزدوجات التالية : عقل > شرع (سمع ، علم) ؛ وجوب الفكـر (فحص ، استدلال ، اعتبار) قبل السمـع ؛ علم نظري > علم ضـروري ؛ فكر > ذكـر ؛ رعايـة الصلاح للعقـل ، علم > معرفـة ؛ معرفـة كسبيـة أو ضـروريـة ؛ معـرفـة واجبـة (انـظر المصـدر السابق) . وكل موقف عقائدي من هذه المواقف يرتبط باسم مدرسة من المدارس أو مذهب من المذاهب . هكذا نجد أنفسنا أمام تبعثر هائل في الآراء وتنوّع كبير أيضاً . وهذا يدل على وجـود منـاخ من الغليان النـظري والتأمّـلي والبحث الفكـري الملتهب في فتـرة ما قبـل القـرن الـرابـع الهجري / العاشر الميلادي . وهذا مـا كان الأشعـري قد لاحـظه جيداً ووصفـه جيداً في كتـابه « **مقـالات الاسلاميـين** » الذي يُعتقَـد بـأنـه قـد كتب حـوالي عـام ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م . يقـول الأشعري : « اختلف المسلمون عشرة أصناف :

(*) يعني هذا المصطلح المهم الذي بلورة بورديو ليس فقط المظهـر والزي الخـارجي وانما ايضـاً مجموعـة العادات والخبرات وانواع السلوك التي يستبطنها الفرد ويتقمصها جسدياً فتصبح جزءاً لا يتجزأ منه . انها اذن ملكة الاستعداد .

الشيع والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والعامة وأصحاب الحديث والكلابية »[٣١] .

هكذا نجد أن اللائحة التصنيفية للمدارس والمجموعات البشرية (= الفئات) والآراء قد فرضت نفسها على هيئة الإطار المقدس الذي يراعيه كل المؤرخين بمن فيهم الأكثر معاصرةً لنا . نجد مثلاً أن هنري لاوست (Laoust) قد استغل هذه المنهجية التصنيفية بشكل استقصائي كامل في كتابه : « **الانشقاقات في الاسلام** » [٣٢] . نلاحظ في هذا الكتاب أن العقائد وممثليها من المؤلفين قد ذكرت بشكل مختصر ضمن تسلسل زمني وسياسي دقيق . ولكن مفهوم العقل الاسلامي قد تفكّك فيه وانحل إلى غبار متناثر من الأفكار والشخصيات والأحداث . إن المؤلف يهتم فقط بتبيان التناقضات والخلافات السطحية بين المدارس الفكرية الاسلامية . ولكننا نعلم أن هذه التناقضات السطحية تخفي وراءها السمات المشتركة العميقة ـ بالمعنى السيميائي الدلالي لكلمة عميق ـ الخاصة بنفس الفضاء الفكري والعقلي . نحن نعلم أن فرز المواقع العقائدية الآنية في معظم الأحيان والعابرة والمفصولة عن سياقها الحقيقي ليس له من أهمية تذكر بالقياس الى التمييز (فيما يخص ممارسة العقل في الاسلام) بين الهدف المعرفي الصرف لهذه الممارسة وبين الاستخدامات الايديولوجية والغايات التبجيلية والديالكتيكية والذاتية . . .

إذا ما اتخذنا الاشعري مثالاً للدراسة فإنه يمكن أن يساعدنا على تحديد شروط هذا التمييز . في الواقع أن مؤلفاته الثلاثة الأساسية [٣٣] توضح جيداً :

١ ـ مفهوماً محدداً **للاختلاف** ،

٢ ـ آلية عمل واشتغال ما سوف يفرض نفسه بعده بصفته **العقل الاسلامي الأرثوذكسي الأكبر** (إن كلمة أكبر تمثل هنا وجهة نظر اتباع هذا العقل فقط) ،

٣ ـ الرهانات الحالية والنهائية البعيدة للعقل في الاسلام .

I ـ ٥ ـ ١) إن عنوان كتابه الكبير الأول بالذات

« يشهد على تشكل فضاء عقلي اسلامي (= بنية عقلية إسلامية) تتميز أو تمتاز بلفظ الشهادة وممارسة الصلاة الشعائرية المعروفة . إن لفظ الشهادة الأولية الدنيا « أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » الذي يؤهل المرء للدخول في المناقشات حول **الاختلاف** يتوافق مع المعاهدة الإيمانية القائمة على الثقة ، والتي كنا قد حددناها آنفاً على ضوء الفرضيات العشر التي نص عليها الشافعي . كنا قد لاحظنا سابقاً أن هذه الفرضيات تمارس عملها بمثابةالمسلّمةالبدهية للعقل في الإسلام . هذا يعني أن اختراق إحداها أو اهمالها يعني الخروج من دائرة الاسلاميين (أي معتنقي الدين الاسلامي) . ان **الاختلاف** (أو ما سوف أدعوه بالعقول المنافسة لكي أحافظ على تساويها في زعمها **لامتلاك الحقيقة داخل دائرة المسلمة البدهية**) أقول ان **الاختلاف يتوافق مع استراتيجيات وأدوات مختلفة لنفس العقل المجيِّش من قبل نفس الموضوعاتية** (أي المواضيع) والذي يستهدف الوصول إلى نفس الغايات والأهداف . سوف لن أعود هنا إلى التحليلات المطولة التي كنت قد كرستها لهذه المسائل من خلال دراسة مَسْكَوَيه والتوحيدي وأبي الحسن العامري [٣٤] . أنه لصحيح أن التكرار يفرض نفسه عندما لا تحظى المنهجية الجديدة

والاشكالية الجديدة باهتمام الاختصاصيين الذين يكتفون بالاجترار الحرفي والدقيق للمنهجيات التقليدية وأشكال المعرفة « التي كانت قد اثبتت فعاليتها وأعطت ثمارها » (*) . نلاحظ مثلاً على الرغم من التطورات الأخيرة الحاصلة في مجال العلوم الانسانية أن معظم مؤرخي الفكر الاسلامي لا يأخذون بعين الاعتبار القيمة الانتاجية والفعالة لمفهوم الأبستمي (= نظام الفكر) سواء كان الأمر يتعلق بكتابة التاريخ الموسع للمجتمعات الاسلامية وثقافاتها أم كان يتعلق بالتقييم (أو التثمين) الايديولوجي لهذه الثقافات (٣٥) .

لنذكّر هنا ، على الأقل ، بالموضوعاتية (la thématique) المشتركة لدى جميع الأطراف المتخاصمة في **مقالات الإسلاميين** . كان الأشعري يستهدف في الواقع دحض خط المعتزلة الذين خرج عنهم للتو والدفاع عن أهل السنة والجماعة ضمن الخط الشافعي والحنبلي (الفئة التي تمتلك وحدها بحسب رأيه العقل الأرثوذكسي المستقيم والتي تمثل وحدها الفرقة الناجية) . نلتقي هنا إذن بالموضوعات التي أصبحت عامة مشتركة لدى التيولوجيين والفلاسفة على السواء ، ولكن ، المصنّفة من ضمن المبادىء الخمسة (أو الأمكنة المعرفية الخمسة topois) التي تكوّن النظام المعتزلي . يمكننا أن نستعيد هنا أيضاً جدولاً مبعثراً ولكنْ مناسباً كان لويس ماسينيون قد شكّله . سوف نفترض أن القارىء يعرف مسبقاً تعليقات ماسينيون ، ونكتفي بتسجيل الملاحظات التالية (انظر جدول المطابقات المرافق) :

١ ـ نلاحظ من خلال قراءة الجدول أن موضوعات البحث الفلسفي التأملي تحدد التخوم والحدود للفضاء العقلي (espace mental) المشترك لدى كل فكر ينتمي للتراث الاغريقي ـ التوحيدي (من ديانات توحيدية) . إنها تندرج جميعها تحت عناوين العلوم التي ورثناها عن الثقافة اليونانية الكلاسيكية والهلنستية : أي علم الانطولوجيا (= علم الكائن والكينونة) والتيولوجيا والفيزياء والميتافيزيك وعلم النفس والمنطق والاخلاق والسياسة . أما أسلوب تصنيف هذه العلوم وترتيبها فيختلف بحسب الأزمان والبيئات (= الأوساط) الثقافية . أن اسلوب التصنيف هذا وأولوياته يعبر عن اهتمامات مختلفة وعن تركيز الاهتمام إما على نظرة معينة للروح وإما على أداة للعقل . أقصد بالمصطلح الأول كل المناخ الفكري الخاص بمفاهيم الله الحيّ والمتكلم والخالق أو المحرك الأول والكائن الأول الذي تصدر عنه كل الكائنات الأخرى . هنا نلاحظ أن الاطار الفكري يبقى ميتافيزيقيا ومثاليا . وأقصد بالمصطلح الثاني كل المناخ الفكري المتعلق بعلم المنطق الاستنباطي والمقولاتي (من مقولة) والمفهوماتي أو المفهومي .

يضاف إلى ذلك مفاهيم القياس والمجاز والرمز والاكراهات المنطقية والمعنوية للغة

(*) يهاجم اركون هنا بشكل مهذب ومقتضب ـ ولكن بنوع من التهكّم ايضاً ـ المستشرقين وعلماء الإسلاميات الذين يرفضون تطبيق المنهجيات الغربية الحديثة التي ظهرت بعد عام (١٩٥٠) على الاسلام ، في حين انها تطبّق بشكل مفيد ومثمر جداً على المجتمعات والثقافات الغربية بالذات . ويضرب على ذلك مثالاً اهمالهم لتطبيق منهجية ميشال فوكو (المنهجية الاركيولوجية) كما هو واضح في العبارة التالية .

المبادىء	علم الكلام	الفلاسفة
الوجود، الكينونة L'être	قديم ، حديث	واجب ، ممكن
الاجساد	جوهر فرد	تعيين (مادة + صورة)
الحوامصر	ما ليس في المحل	ما ليس في موضوع (حلول المجردات)
الأحاسيس	الذاتية	مزاج الأجسام(٢) (حركات)
الافطار	ماشرة ذاتية	توليد ، حصول الصورة (طول + عرض)
اللانهائي (اللامحدود)	المتقطع ، ما ليس بحادث أو عارض	تناسخ ، تسلسل(٣) ، اشراق ـ المستمر المتواصل(٤)
المجموعات	نفي المقادير ، اكوار ، افلاك ، طبائع ، مقولات اشخاص	اثبات المقادير
الشحص البشري	هيكل اصطناعي (نفي الحياة)(٥)	روح ، التنفس المادي (عملية التنفس)
المعى الداخلي	عقل = (الحاسة السادسة) فقط	العقل ، والحواس الخمس الداخلية(٦)
نظرية تشكل الكون	تجويز ، محبة	عدل ، عناية ازلية
الفرض الشرعي	فرض ، حرام	واجب ، محظور (للعقل)
النبوة	تأديب ، تأنيب الأنبياء	تصفية ، استعداد للمعجزة
الامام	مؤمن صحيح	افضل ، معصوم
البعث (النشور)	حشر جسماني	ميعاد روحاني

(١) المبادىء التي تبناها الحلاج موضوع تحتها خط . (٢) مبادىء تبناها جهم والاباضيون وهشام والنظام وابن كيان والظاهرية (انظر كتاب : الفرق بين الفرق ، ص ١١٤) . (٣) يعترف ابن سينا باللامتناهي المحتمل (انظر حججه ضد النزعة الذرية المنقولة عن طريق الجرجاني) . (٤) معترف بها من قبل هشام والنظام . (٥) ـ اثبات الحياة طبق للاباضية . (٦) هذه الحواس الخمس الداخلية هي : أ ـ حس مشترك يشتمل على كل الانطباعات والمشاعر . ب ـ خيال (يمارس دوره على الأحاسيس : معرفة من نوع حسي) . ج ـ واهمة (ادراك الدلالات الخصوصية : عقل ذو تقدير واحترام) . د ـ حافظة (ذاكرة حسية) . هـ ـ متخيلة (عقل ذهني) = متصرفة (تركب وتحل) . لا يوجد في الفلسفة التومائية الا اربع حواس هي التي تأخذ ارقام : أ ، ب ، ج ، د .

(انظر بهذا الصدد نظرية البيان عند الشافعي والاصوليين ثم فيضان المخيال الغنوصي والصوفي ثم اقتحام الرأسمال الرمزي للتشكيلات المعرفية الاستدلالية للعقل الكتابي .(أنظر استشهادنا ببيير بورديو فيما بعد) . ينبغي ألا ننسى أن التركيز على أحد هذه الاتجاهات دون غيرها تتدخل فيه العوامل الاجتماعية والسياسية ؛ ذلك أن نجاح تيار فكري معين أو فشله أو ارتفاع أسهمه أو اضطهاده وسقوطه لا يتوقّف فقط على الصلاحية الأزلية والقيمة الأولية للعلم الذي يؤسسه أو للعقيدة التي يبلورها والممارسات العقلية والثقافية التي يتبعها، وإنما هناك عوامل أخرى تدخل في الموضوع . نضرب على ذلك مثلاً التيار الحنبلي (أو الحنبلية) الذي اضطهد أيام المأمون ثم ارتفعت أسهمه فيما بعد وأصبح أحد التيارات الأكثر

ارثوذكسية في الاسلام . لهذا السبب فإني ألحّ وألفت الانتباه الى آنية (la contingence) ممارسة العقل في الاسلام والصفة المؤقتة لهذه الممارسة ، أو بالأحرى التاريخية الجذرية لأنماط العقل وممارسته في الاسلام (*) . ونلاحظ أن كل مدرسة اسلامية معينة أو مذهب معين يسند نفسه على مفهوم العقل الارثوذكسي المستقيم ويرفض تطبيق هذه التاريخية على نفسه في حين يقبل بتطبيقها على المذاهب الأخرى من أجل الحطّ من قدرها ورميها في ساحة ما هو عابر وزائل وشاذّ وخاطىء .

٢ ـ ان المواقع الفكرية (او المواضع (topois) المذكورة في الجدول تدل على أنماط فضول نوع محدد من أنواع العقول هو : العقل التيولوجي الفلسفي . كما أنها تبين لنا الموضوعات والمواقع الأخرى التي رميت ، لهذا السبب ، في ساحة ما هو مستحيل التفكير فيه (L'impensable) . بمعنى آخر فإن العقل الذي سيشكله الأشعري مع اتباعه وحوارييه سوف يرتبط بنظام محدد من اليقينيات والمعارف /واللايقينيات معارف (systéme de croyances — connaissances et de /noncroyances—connaissances) إن هذا العقل يصبح تشكيلياً ومكوِّناً للمؤمنين كلما راح يتشكل ويتأسس تدريجياً ، أي عندما يصبح مؤهلاً لتأدية بعض الوظائف والحماية من البدع والابتكارات (الابتكار) . هكذا نلاحظ أن التحديد السلبي لهذا العقل يصبح أكثر أهمية من التحديد الايجابي(**) الذي حظي وحده باهتمام المؤرخين. نقول ذلك ونحن نأخذ بعين الاعتبار قوة التقديس والتعالي التي يتمتع بها هذا العقل المؤسِّس والمشكِّل ضمن تاريخ مجتمعات الكتاب بشكل عام .

إن الحلول التي اقترحها كل من علم **الكلام والفلسفة** متضادة تماماً ، كما أنها تعكس لنا وتبين لنا إطار المماحكات الجدالية والايديولوجية الذي جرت في داخله مناقشة معظم هذه الموضوعات . كانت احدى ميزات الاشعري (وبدون شك احد أسباب نجاحه) تكمن في أنه أوجد الحلولَ لعدة مشاكل عالقة كمشكلة القرآن المخلوق / أم غير المخلوق ، ومشكلة الأعمال الانسانية هل هي حرة / أم اجبارية ، ومشكلة الصفات هل نثبتها / أم ننفيها . . . ولكنه لم يلحظْ لا هو ولا أتباعه ولا مناصروه الدوغمائيون بخاصة الى أي مدى هم مدينون في حيوية فكرهم وابتكاريته إلى حجم المشاكل التي اثارها خصومهم وجرأة

(*) يقصد اركون بالتاريخية الجذرية لوضع العقل في الاسلام (l'historicite radicale) ان ممارسة العقل لدى مختلف التيارات ليست ازلية خالدة ، وانما هي مرتبطة بلحظة انبثاق معينة ، كما أنها واقعة تحت تأثير عوامل عديدة . ولذلك فإن انتصار هذا التيار او ذاك لم يكن مضموناً دائماً كما أن الفشل لم يكن ابدياً في أحوال كثيرة . فكثيراً ما ينجح مذهب ما أو تيار ما بسبب ظروف اجتماعية وسياسية محبذة ، ثم يسقط فيما بعد نظراً لمعاكسة الظروف له .

(**) يقصد اركون بالمنهجية السلبية (او بالتحديد السلبي) دراسة كل ما يحذفه هذا العقل المؤسِّس والمؤسَّس على هيئة إطلاقية ونهائية من ساحة اهتمامه رامياً اياه في مهاوي البدع والضلال . ان الكشف عن هذه القارّة المجهولة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي يمثل اليوم ضرورة فكرية ومنهجية قصوى من اجل انطلاقة « الفكر العربي المعاصر » .

هؤلاء الخصوم بالذات (*) لم ينتبه المؤرخون بما فيه الكفاية إلى أهمية هذا الدور الايجابي للعقول المنافسة وذلك بغية تقييم مفهوم العقل الاسلامي التعددي والديالكتيكي . إن هذا العقل التعددي يتطابق مع حقيقة الواقع الاجتماعية والتاريخية وحتى الجغرافية وذلك لأننا نجد أن كل العقول المتنافسة كانت قد نشأت وأكدت ذاتها في منطقة إيران ـ العراق ـ سوريا في الفترة الممتدة بين القرنين الأول والرابع الهجريين / السادس والعاشر الميلاديين .

انه لأمرٌ ذو دلالة ومغزى أن المغرب الاسلامي (شمال افريقيا) الذي خضع بشكل مبكر للنسخة المالكية للعقل الاسلامي لم يُلمَس إلا قليلاً من قبل التوترات التثقيفية الخلاقة التي حصلت في الشرق الأوسط . والشيء الذي لا يقل أهمية ودلالة عن ذلك هو أن انبعاث إيران من جديد بدءاً من القرن الخامس الهجري ثم ظهور السياسة السنية للسلجوقيين قد أدّيا الى اتساع الهوة والشقة بين السنة والشيعة ونتج عن ذلك مذهبان مدرسيان (سكولا ستيكيان) منفصلان تماماً ومختلفان (٣٦) .

٣ ـ على الرغم من أن هذا الجدول مختصر وموجز فإنه يبين لنا على أنه يمكن لعدة مدارس أن تعتمد نفس الحل أو نفس الموقف الفكري . ذلك أن الحدود التي تفصل بينها ليست قاطعة ولا نهائية . ويمكننا أن نأخذ عن ذلك فكرة اكثر وضوحاً إذا ما درسنا أعمال المفكر الإيراني المتأخر ملا صدرا شيرازي . كان فازلور رحمان قد بيّن أن العقل الاسلامي يسترجع حيويته الخلاقة عندما يقيم حواراً مع كل ممثليه المؤهلين ذوي الكفاءة (٣٧) . إن هذا المعطى أو هذا الشيء يفرض على المؤرخ منهجية معينة وإشكالية معينة هي : لا ينبغي فقط معرفة كيفية نشوء (أو إعادة تركيب) الديالكتيك الاولي الذي ولّد أشكال العقول المنافسة ومضامينها عن طريق التحليل التاريخي ، وإنما ينبغي أيضاً إظهار (أو نبش) ما هو مطموسٌ ومحذوفٌ ومنسيٌّ في كل حالة على حدة وذلك بمساعدة المنهجية السلبية في التحقيق التاريخي والدراسة التاريخية (*) . كان جوزيف فان هيس (J . Van Ess) قد قدم لنا مثالاً رائعاً على نجاح هذه المنهجية عن طريق الدراسة التي خصصها لابن الراوندي المنبوذ (٣٨) . ينبغي تعميم

(*) هنا تبلغ منهجية اركون ذروتها في الابتكار والنضج . انها تبين لنا أن تصارع الرأي والرأي المخالف في مجتمع ما يؤدي الى تنشيط حركة ثقافية وعقلية ديناميكية لا تقدر بثمن . اما سيطرة الرأي الواحد والفكر الواحد والحزب الواحد على كل اجهزة المجتمع ففيه الخطر والهلاك على المدى البعيد . ان خنق حرية التعبير والرأي المخالف يضر بمصلحة المجتمع ككل بما فيه السلطة الحاكمة . هنا ندخل في مشكلة الحوار الحامي حول « الديمقراطية » . . .

(*) مرة اخرى نستطرد قائلين بأن اركون يقصد بالتحري السلبي او المنهجية السلبية دراسة التاريخ من وجهة نظر الاتجاهات المحذوفة والمطموسة والمضطهدة وليس فقط من وجهة نظر التيارات الظافرة والراسخة . لماذا ؟ لأن التاريخ العربي الاسلامي ـ وتاريخ اي أمة بشكل عام ـ هو جماع تياراته من سلطة أو معارضة ، ولأن النضج العقلي والفكري يفرض علينا اليوم أن نستوعب كل تيارات تاريخنا لا أن نتعصب لبعضها ونرفض البعض الآخر بشكل مطلق كما يحصل للأسف حتى الآن . هنا ايضاً ندخل في صميم إشكالية الديمقراطية والتعدّدية ونجد أن الماضي البعيد مغروس في لحمة الواقع المعاش . اين هم الذين يريدون ان يتجاوزوا انفسهم ؟

هذه المنهجية وتلك الممارسة على كل تاريخ العقل الارثوذكسي منذ القرن الرابع الهجري وحتى يومنا هذا .

٤ - إن الحديث الشهير الذي يتناول الاختلاف ويرى فيه « رحمة للأمة » يعبر بطريقته الخاصة عن فائدة الاختلاف فيما يخص أنماط تحيين (actualisation) المواضيع التي تشكل بنيوياً ، وبشكل راسخ ، أعماق النفسية الجماعية .

إن التمثُّل والدمج الجسدي (incorporation)(*) لمفاهيم النبوة والإمامة (الإمام) والروح والنشور الأخروي داخل موضوعاتية (ثيماتيك) كل المدارس والمذاهب يدل على هيمنة الأفق الخصوصي أو الخاص للعقل التيولوجي وذلك قبل أن يتشظّى ويتفتّت داخل سياق الثورة العالمية الحديثة . سواء أقالوا بأن النفس الروحانية هي وحدها التي ستبعث يوم النشور أم أن الشخص البشري بكليته جسداً وروحاً هو الذي سيبعث ، وسواء أقالوا بأن الروح العاقلة من خلق الله أم هي انبثاق عن العقل الأول المطلق ، أو قالوا بإن كلام الله مخلوق بأصواته وحروفه وكلماته التي وصلنا عن طريقها أم أنه غير مخلوق حتى بهذه الأصوات والكلمات ، أو قالوا أخيراً أن المخلوق وحده هو الكلام الداخلي (الكلام النفساني أو النفسي) المتجلّي في التعبير ، الخ . . . سواء أدافعوا عن هذا الرأي أو ذاك فإن الأمر غير ذي خطَر ويمكن اعتباره بمثابة تعدُّدٍ غني ومثرٍ في وجهات النظر الخاصة بموضوعات لا يمكن استنفادها ويحرص الجميع على الانتساب اليها .

٥ - كيف يمكن إذن - والحالة هذه - تفسير الإدانات واللعنات التيولوجية المتبادلة والحروب والانقسامات العنيدة التي استمرت حتى يومنا هذا ؟ في الواقع ، أنه لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال عن طريق الاكتفاء باجراء مقابلة أو مماحكة بين العقائد والاتجاهات التي عبّر عنها الفقهاء صراحة . انه لمن الضروري هنا أن ندرس نشأة كل تيار وكل نظام مغلقٍ من الإيمان والمعارف/ واللاإيمان معارف(أو اليقينيات والمعارف / واللايقينيات معارف) . ثم ندرس وظائفه والروابط التي تربطه بالمصالح الايديولوجية والرمزية للجماعة التي انتجته . نريد أن نؤكد هنا بشكل خاص على ضرورة أن يدرس مؤرخ الفكر الاسلامي (أو يعيد

(*) مصطلح التمثيل جسدياً(incorporation) يعود في تحديده وبلورته الى عالم الاجتماع الكبير بيير بورديو . نلاحظ ان اركون في هذه الدراسة يستند اكثر من مرة على مصطلحات هذا العالم الفذّ الذي غيّر أشياء كثيرة في خريطة علم الاجتماع الحديث . فقد اشار الى مصطلح الحس العملي أو بالأحرى الحاسة العملية ومصطلح التهيّؤ والاستعداد (Habitus) ومصطلح الرأسمال الرمزي (le Capital symbolique). سوف نعود الى كل هذه المصطلحات الاساسية في دراسة مطولة نأمل ان تنشرها مجلة « الفكر العربي المعاصر » في فترة لاحقة . اما التمثّل جسدياً فيعني « امتصاص» المؤمنين مثلاً لكل الرأسمال الرمزي الاسلامي عن طريق الشعائر والطقوس الى حد انه يصبح جزءاً لا يتجزّأ من أجسادهم .

التفكير من جديد) بمسألة الجانب الفكري الروحي (**la part idéelle**)(*) من الواقع المادي ، ومشكلة أساس الغلبة أو الهيمنة في التاريخ [٣٩] وذلك بغية تحرير البحث العلمي من القوالب الجاهزة مثاليةً كانت أم مادية .

في كل الأحوال ، ينبغي أن نتفحص عمقياً عاملين أساسيين من عوامل التنوُّع والتغاير هما :

١) الطاقة الانتاجية الايديولوجية والرمزية للنصّ المشترك المتفق عليه من قبل كل الفئات الاسلامية المتنافسة .

٢) تأثير البنى والوظائف والآليات المختلفة ، أو بالأحرى لعبة مصير عوامل الهيمنة في المجتمعات التي لمستها النصوص الاسلامية وانتشرت فيها . لنوضح هنا باختصار هذه المفاهيم الهامة :

نقصد بالنص المشترك (أو المجموعة النصية المشتركة le Corpus) تلك النصوص والطقوس والعقائد التي تتيح لنا أن نتكلم ، كالاشعري ، عن جماعة الاسلاميين . في القرن الرابع الهجري حصل إجماع ـ بعد فترة طويلة من الاحتجاج والخلاف ـ على شكل ومضمون النص القرآني الذي انضاف اليه مؤخراً الحديث النبوي المُنجَز من قبل البخاري ومسلم بالنسبة للسنيين ، ومن قبل الكليني بالنسبة للشيعيّين . نجد ، على هذا الصعيد المثالي النموذجي ، أن العقل الاسلامي بكل فئاته يرسخ نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها [٤٠] . ولكنه ينتج (أو يولد) دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها على قيد الحياة أو من أجل مدّ سلطتها وهيمنتها . هكذا نجد أن الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق اعضاء الجماعة أو الفئة المعنية وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازين القوى التي تحسم وجودالمجتمع بكليته وتحدد له وجهته . أن الحدود الجغرافية لهذا المجتمع بالذات تتغير وتختلف بحسب درجة الانتشار الفعلي للسلطة المركزية . وعوامل الهيمنة في المجتمعات المدروسة منذ تدخل الظاهرة الاسلامية فيها (= منذ ظهور الاسلام وانتشاره في المجتمعات المفتوحة) هي التالية : ١ ـ انظمة القرابة السائدة في المجتمعات القائمة على النسب والعصبية الدموية ما قبل الاسلام .

(*) يتخذ هذا المصطلح الذي بلوره مؤخراً موريس غودلييه آهمية كبرى في حسم الصراع المزمن ما بين المثالية والمادية . كان غودلييه قد بيّن ان الواقع المادي او الانتاجات المادية للبشر تحتوي على بعدٍ فكري روحي بالضرورة ، وان الفكر بالذات يتحوّل الى قوة مادية . وبالتالي فلم يعد هناك من مبرّر الى قسم العالم الفلسفي الى قسمين او معسكرين : معسكر المادية ومعسكر المثالية كما حصل لدى الاتجاهات الدوغمائية والميكانيكية في الماركسية . ان غودلييه ماركسيٌ وهو لا يريد التخلي عن ماركسيته ، ولكنه يريد تطوير الجوانب الحية من فكر ماركس والتخلي عما تجاوزه العلم والزمن . ينبغي الاطلاع على كتابه الاخير بعنوان : . **Maurice Godelier : L'idéel et le matériel** . Fayard 1984

٢ ـ الدولة ـ المجتمع التي تفرض تراتبات هرمية وظائفية بين المسلمين / وغير المسلمين ، الأحرار / والعبيد ، الرجال / والنساء ، الحضريين / والريفيين والبدو . . . الخ . .

٣ ـ الدولة ـ الأمة (بالمعنى الديني لكلمة أمة) الطوباوية التي تحاول ان تتجاوز حدود النسب والعصبية وتلغيها وتحاول تجاوز الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والعرقية . ولكنها لا تمتلك الأدوات المفهومية ولا الأطر الثقافية ولا التقنيات التأطيرية الضرورية والملائمة لتحقيق ذلك .

إن المصادر (العربية والاسلامية) المتوفرة لا تسمح لنا للاسف بأن نعرف بدقة كافية السمات المناخية الايكولوجية والبنيوية والآلية الوظائفية لإحدى الفئات أو لجميع الفئات التي تعبر عن ذاتها من خلال كل مدرسة أو طائفة والتي هي مذكورة في الأدبيات البدعوية . يلاحظ ب . كرون (P . Crone) مثلاً أن أبناء الدولة الخراسانيين الذين ساهموا في تأسيس الدولة العباسية قد نسَوا أصولهم الفارسية واصبحوا من دعاة التيار (= المذهب) الحنبلي . ويعتقد السيد مونتغمري واط (M . WATT) بأنه من الممكن ربط التجليات الأولى للايديولوجيا الامامية بالقبائل اليمنية في شمال الجزيرة العربية . أما رواب . موتاهيدي (Roy p. Mot-tahedeh) فإنه يبين من جهته كيف تمت ترجمة التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي ولدتها السلطة المركزية للبويهيين الى لغة اخلاقية ودينية [٤١] . وتتحلى محاولات تفسير الواقع الاجتماعي التاريخي هذه ، على الرغم من هشاشتها ، بالميزة التالية : انها توضح لنا أن ديناميكية النص المشترك الذي يدعيه كل المؤمنين ـ أو الفاعلين الاجتماعيين بلغة علم الاجتماع ـ وغزارته الانتاجية مرتبطة بشدة المتغيرات التي حلت بالطبقات والأصناف والقبائل والأقوام والعشائر والدولة ـ المجتمع ، والتي أثرت عبرها كلها على التصور المتشكّل عن الدولة ـ الأمة بالمعنى المثالي الطوباوي . والعقل الاسلامي يعبّر عن كل هذه المصائر (مصائر الفرق المختلفة) في الخطابات المتنوعة التي تنتجها المدارس والطوائف أو تعيد انتاجها وتكرارها .

I ـ ٥ ـ ٢) نلاحظ أنه من بين كل هذه الصيغ والتعبيرات فإن **العقل الأرثوذكسي** قد فرض نفسه تدريجياً وكأنه الأكثر صحة ، أي الذي يعبر بشكل مطابق وأمين عن التعاليم المحفوظة في النصوص المقدسة . ولكن تقف في وجه هذا الزعم التيولوجي وتفنده كل التحريات والدراسات التاريخية والاجتماعية واللغوية . لا يعترف العقل الأرثوذكسي ولا يقرّ بأنه يمكن للعقول المنافسة أن تتوصل الى نفس المصداقية والصحة التي وصل هو إليها ، ولا يعترف بالأطر والوسائل والممارسات المستخدمة من قبله ، أي من قبل عقل يمكن تحديده تاريخياً وثقافياً بشكل واضح . كما أنه لا يعترف بآنيته وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالاستراتيجية الدوغمائية لآليته ووظائفيته وطريقة اشتغاله وممارسته . كما أنه لا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه . يمكننا التحقق من كل هذه الخصائص أو النواقص التي تميزه عن طريق قراءة الحكاية التالية التي تمثل جيداً السياق أو الوسط الابستميائي والابستمولوجي الذي تولدت فيه العقول الأرثوذكسية وترسخت .

ينقل ابن عساكر (مات عام ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) المدافع المتحمس عن المذهب السني بنسخته الأشعرية هذا الحلم الذي رآه الأشعري في نومه ، يقول :

« قال لنا الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه : كان الداعي الى رجوعي عن الاعتزال وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادهم أني رأيت رسول الله ﷺ في منامي أول شهر رمضان فقال لي يا أبا الحسن كتبت الحديث فقلت بلى يا رسول الله فقال لي (صلعم) فما الذي يمنعك من القول به قلت أدلّة العقول منعتني فتأولت الأخبار ، فقال لي وما قامت أدلّة العقول عندك على أن الله تعالى يُرى في الآخرة فقلت بلى يا رسول الله فإنما هي شبه فقال لي تأملها وانظر فيها نظراً مستوفى فليست بشبه بل هي أدلة وغاب عني (صلعم) . قال أبو الحسن فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً وأخذت أتأمل ما قاله (صلعم) واستثبت فوجدت الأمر كما قال فقويت أدلة الاثبات في قلبي وضعفت أدلة النفي » (. . .) . قال أبو الحسن فأخذت في التصانيف والنصرة وأظهرت المذهب . فهذا سبب رجوعه عن مذاهب المعتزلة الى مذاهب أهل السنة والجماعة رحمة الله عليه ورضوانه » [٤٢] .

سوف نقلص كثيراً من أهمية هذه « الحكاية ـ الحلم » إذا ما استخدمناها فقط لتبرير موقف الأشعري بخصوص مشكلة رؤية الله . في الواقع ، إن هذا الحلم يشكل إطاراً روحياً وتيولوجيا للتحول الشهير (conversion) الذي حصل لاستاذ العقل الأرثوذكسي والذي نقله من مواقع المعتزلة الى مواقع أهل « السنة والجماعة » . وسوف يبشّر الأشعري بعد هذا التحول في كل زمان ومكان بالاسلام الصحيح الخاص بـ « الفرقة الناجية » . لقد اسبغ رداء التقديس والتعالي على هذا التحول عن طريق التدخّل المباشر للنبي في « بداية شهر رمضان » . إن النبي يتدخل أو يظهر والأشعري نائم ، أي في وقت تتعطل فيه الملكات النقدية للانسان وضمن الظروف المثالية لتلقّي تعاليم رسول الله . هكذا يتبدّى لنا رسول الله تيولوجياً (عالم كلام) ، وهو يستخدم مفردات والفاظاً لم يكن يستخدمها في حياته لانها تنتمي الى زمن غير زمنه ، ولأنها شائعة ومنتشرة في الوسط العقلاني الذي عاش فيه الأشعري . نلاحظ هنا أن خصومه من المعتزلة قد حُطَّ من قدرهم ليس عن طريق التفوّق العقلي لعالم كلام يسهل دحضه ، وإنما عن طريق مشروعية النبي التي لا تناقش . نلاحظ ضمن هذا التصور أن الفعالية الجدلية الفكرية والاستدلالية تبدو « مشبوهة » وهي لا تصبح مقنعة وحاسمة إلا إذا « رسخت في القلب » . من المعروف ان القلب هو الجارحة (أو العضو) التي تستبطن تعاليم الوحي . ان هذه الحكاية ـ الحلم تحثُّ على التأمّل والاستبطان لأنها الوسيلة التي تتيح تحويل الحجج إلى براهين عن طريق فرضها وفرض مصداقيتها من قبل مشروعية النصوص المقدسة وسيادتها .

هكذا نرى كيف أنه يمكن للاطار القصصي أن يمرِّر بصيغة تبسيطية مفهومة من قبل الجميع (أو بالاحرى من قبل جميع القلوب لأن الايمان مركزه القلب) نوعاً من التيولوجيات الأكثر انتشاراً وفعالية ومحسوسية من كل المجلّدات الضخمة المحكمة التأليف والاتقان .

إن نشر وتعميم الموضوعات التيولوجية الأساسية بشكل شعبي يصبح مؤمَّناً ومضموناً من قبل هذا النوع الأدبي المكتوب او الشفهي . كما ونجد أن عقلانية الفقهاء التيولوجيين ـ على عكس العقلانية التقنية والمصطلحية للمعتزلة والفلاسفة ـ قد غذّت التراث الشعبي وتغذّت منه وذلك بفضل الوساطة المزدوجة للشريعة والقصص (قصص الوُعَّاظ) . وهذا هو الشيء الذي يفسِّر لنا

سبب تفوق العقل الارثوذكسي وأغلبيته من الناحية السوسيولوجية والعددية ، هذه الاغلبية التي كثيراً ما يُخلَط بينها وبين التفوق المعرفي والابستمولوجي (*) . لأن العقل الأرثوذكسي قد انتقى لذاته العناصر التكوينية للتراث الاسلامي الحي في الوقت الذي خضع فيه للعوامل والقوى المحلية (انظر بهذا الصدد ما حصل في مجال القانون والعقائد والأساطير والشعائر) فإنه قد مدَّ من سلطته وفعاليته وآليات عمله حتى يومنا هذا على الجميع بدءاً من النخبة المثقفة وانتهاء بالطبقات الشعبية التي بقيت مخلصة للتراث الشفهي فقط .

I ـ ٥ ـ ٣) هكذا نستطيع أن نفهم (والحالة هذه) لماذا نجد أنه من الصعب أن نستكشف كل الرهانات القريبة والبعيدة لمثل هذا العقل . كيف يمكن أن نميِّز لدى الاشعري وكبار المفكرين الآخرين بين الحزازات الشخصية والمطامح العابرة والعصبيات الاضطرارية (العصبية للعائلة أو للعشيرة أو للمذهب أو للحزب أو للعرق) ، وبين الهم الفكري والشرارة الدينية والفضول العلمي والقلق الميتافيزيكي ؟

من المؤكد ، على أي حال ، أن شروط ممارسة الفكر ـ أي فكر ـ في المجتمعات الاسلامية التقليدية كانت قد غلَّبت دائماً الرهانات الآنية والمباشرة على الرهانات البعيدة . ذلك أن ضرورات المماحكات والمناظرات الجدالية من دفاع عن الذات أو احتجاج ضد الآخرين بالإضافة الى ضرورة التقليد الحرفي التام لتعاليم الشيخ المؤسِّس والمطاليب المحدَّدة لذوي النعم والكرم من الأمراء والخضوع الطوعي او اللاواعي للايديولوجيا المهيمنة ، كل ذلك راح يحد من جرأة المفكرين والباحثين على الابتكار والابداع ويحجم فعاليتهم النقدية . صحيح أن هذه الاكراهات والالزامات موجودة في كل المجتمعات البشرية ، والخصوصية الوحيدة التي تميز الفكر العربي الإسلامي عن غيره تكمن في أنه قد شهد قروناً طويلة من إحباط الديالكتيك الاجتماعي (او الحركية الاجتماعية) وعطالته ، وبالتالي فقد عاش فترة طويلة من التقليد والتكرار ونسيان أعمال الفترة الأولى (**) التي تميزت بالغليان الايديولوجي والحيوية الثقافية .

إن إحدى النتائج السلبية لهذا التطور التاريخي المعاكس لتطور الفكر في الغرب هو أن المسلمين يُغطّون اليوم (ربما أكثر من الفترة الكلاسيكية) رهانات التاريخ الأرضي وصراعاته بغطاء إسلامي . هكذا نلاحظ أن العقل الارثوذكسي هو الذي يحدد من هم المؤمنون الحقيقيون ويميز بينهم وبين المفسدين في الأرض . كما ويحدد ماهية الثورة الإسلامية والأنظمة الشيطانية عن

(*) يميز اركون بشكل عام بين « الحقيقة » السوسيولوجية والحقيقة العلمية والابستمولوجية . فالأولى العلمية تصبح حقيقة لسبب بسيط ووحيد هو ان العدد الأكبر من الناس يؤمنون بها في مجتمع معين وزمن معين . وأما الثانية فلا يمكن أن تكون حقيقة الا لأنه قد بُرهن على صحتها علمياً ومعرفياً ، وكثيراً ما يحصل ان تبدو « خاطئة » وتحارب لأن المجتمع يرفض الاعتراف بها ، ولكن قد يجيء وقت آخر تبطل فيه الحقائق السوسيولوجية وتنتصر فيه الحقائق العلمية .

(**) يقصد اركون بالفترة الأولى القرون الهجرية الأربعة الأولى ، وربما حتى منتصف القرن الخامس. انها فترة التأسيس والخلق والانتاج .

طريق آية الله الذي لا يخطىء . إن المثال الايراني اليوم ليس إلا تكثيفاً متطرفاً لاتجاه موجود في كل اتجاهات العقل الاسلامي وفعالياته . كانت الرهانات الدنيوية (من اجتماعية وسياسية وغيرها) قد اصبحت معظمة ومصعّدة (Sublimés) عن طريق الخطاب القرآني المشحون بالتعالي . إن القرآن يحوِّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي الى مقدَّس والزمني الى روحي والاقتصادي الى اخلاقي ويحول المناخ الفيزيائي المحسوس الى كونٍ من الآيات والعلامات والرموز . كانت هذه العملية قد دعيت في الماضي بشكل غير دقيق وغير مطابق بالإعجاز . ان سامع القرآن أو قارئه مدعوّ لأن يجري ويكتشف وراء الأشياء الأكثر مباشرة ومحسوسية المعنى المطلق والأخير . والأشياء الأكثر آنية وعبوراً تقدِّم فيه لكي تُفهَم وتُعاش وكأنها رهاناتٌ انطولوجية وأخروية وإلهية . وعندما كانوا يتصارعون ويكفّرون بعضهم بعضاً ويضطهدون بعضهم بعضاً بخصوص مكانة الفعل البشري وصفات الله والقرآن مخلوق هو أم غير مخلوق والسببية والعالم أزلي هو أم حادث ، الخ . . . فإنهم لم يكونوا يدركون أن الصراع يخصّ شيئاً آخر غير وحدانية الله وعدالته وإرادته وحضوره الواقعي المحسوس . . .

لما كانوا منشغلين بتأمين تفوّقهم وانتصارهم كمشروعية دينية عليا ، فإن المتخاصمين من أشعرية ومعتزلة وإمامية كانوا يزاودون على بعضهم بعضاً في الدفاع عن حقوق الله . وهكذا نسوا ـ أو على الأقل تناسوا ـ حقيقة أنهم إذْ يبذلون كلَّ ما في وسعهم من أجل فرض سيادتهم أو مشروعيتهم فإنهم يقوون بذلك من سلطتهم السياسية . يضاف إلى ذلك أنهم لا يهتمون ولا يقلقون لارتكاسات صراعهم الضاري الذي يهدف الى الحفاظ على تصورهم الخاص لله بكل الوسائل وبكل الالتواءات وفجاجة المحاجة ، أقول ارتكاسات كل ذلك على الانسان . في الواقع أنه ضمن منظور العقل الأرثوذكسي فإن الحقيقة المشكّلة عن الله تقارب حقيقة الله ، وبالتالي فلا يمكن أن تنتج عنها إلا الانعكاسات الطيبة والخيرة بالنسبة للانسان . ولا يمكن دحض هذه النتائج والانعكاسات .

كنا قد لاحظنا أنَّ الأشعري يكرِّر في معرض النقاش عن مكانة العقل البشري حتى درجة الغثيان تعابير من مثل : على حقيقته ، على الحقيقة ، في الحقيقة (أنظر كتاب اللمع ص ٨٥ ـ ٩٠) (٤٣) . ان التحليل اللغوي والألسني لهذا النصّ المتميز يبينّ أن الحقيقة النهائية المستهدفة هي حقيقة الله المتجلّي في النصّ القرآني . ان الذين يدافعون عن هذا الله يدعون بأهل الحق . نحن نعلم أنه في علم البلاغة فإن الحقيقة (أو المعنى الحرفي) هي المضاد للمجاز . ونلاحظ أن هذا الأخير قد درس كثيراً بصفته أداة أدبية لإغناء الاسلوب في القرآن وتجميله (أنظر كل الأدبيات الخاصة بالإعجاز) . ولكنه لم يُدرَس ابداً في بعده الابستمولوجي بصفته محلاً ووسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية والايديولوجية التي تصيب الواقع . هكذا يمكن للقارىء أن يتصوَّر الحجم الضخم للامفكَّر فيه (impensé) الناتج بالضرورة عن تيولوجيا منغلقة داخل حدودها ومشغولة فقط بتفسير خطاب لا تستطيع أن تدرك تاريخيته ولا ماديته اللغوية (٤٤) ولا آليته الدلالية والسيميائية . لقد تمَّ الحفاظ على هذا اللامُفكَّر فيه كما هو عليه بل ازداد خطورةً بسبب العقل الارثوذكسي السكولاستيكي المتأخر الذي فقد خصومه أيام الحقبة الكلاسيكية فلم يعد له من خصوم . لقد اصبح مهيمناً بشكل كلي .

وهكـذا تَقَلَّص إمَّا الى مجـرد حـوارٍ ذاتي رتيب (monologue) في الـزاويـا الـدينيـة أثنـاء المرحلة السلمية للحيـاة الاجتماعيـة ، وإمَّا الى مجـرد الدعـوة العنيفة **للجهـاد** إذا ما أطـلّ شبح الخطر الخارجي . ولكنْ ، لا يمكن القول بأن الرهان النهـائي أو الأقصى لهذا العقـل قد فقـد أو زال . ذلك أن معنى مطلق الله أو الله المطلق كما جرى تحديده في سورة **الإخلاص** لم ينفك ابـداً يشغل كل الوعي الاسلامي ويشكل هاجساً له . لقـد استمر الـدين يمارس وظـائفه العـديدة في ترميز الوجود البشري وفي تجييش الاحتجاج الاجتماعي وتبرير الوضع القائم وتسـويغ السلطات السـائدة في آن معـاً ، وفي الاستـلاب الجمـاعي وذلـك بحسب الأوسـاط والفتـرات التـاريخيـة والثقافية . وفي كل هذه الحالات فقد تم اللجـوء الى استخدام الحجـج والخطابـات التي بلورها العقل الاسلامي الكلاسيكي . إن هذا العقـل يوسـع من دائرة نفـوذه فيتجاوز الـدائرة المتنفـذة ولكن المحـدودة العدد للعلماء (أو رجـال الدين) . وكلما راح هـذا العقل يجيب عن الحـاجيات النفسيـة والاجتماعيـة والايديـولوجيـة المتحولـة والمتغيرة كلما فـرض نفسه بمثـابـة الـذروة العليـا للمشروعية والسيادة على الأطر الاجتماعية المتسعة أكثر فأكثر .

سوف نحاول أن نثير هنا ، باختصار ، مجرى هذه العملية التاريخية والسوسيولوجية .

II

ـ الاسلامات ، العقل الأرثوذكسي والحسّ العملي المباشر (أو الخبرة العملية)

كنا قد استعرضنا حتى الآن بشكل خاص الجانب النظري من العقل الاسلامي في الـوقت الـذي أشرنـا فيه أثنـاء العمل الى الأهميـة الايديـولوجيـة والحدود السـوسيـولـوجيـة لإنجـازاتـه الأساسية . ينبغي أن نكمل تحليلنا (أو دراستنا) عن طريق الاهتمام بالجـانب العملي ، أقصـد بذلك الاستخداماتِ الفعلية لهذا العقل والتي تمّت طبقاً لحاجيات الفئات الاجتماعيـة ومستواهـا أو أنماطها الثقافية .

سـوف نتبع ، من أجـل القيام بـذلك ، المنهجيـة التقـدميـة والتـراجعيـة (La méthode régressive — progressive) . وذلـك بأن نعـود إلى المرحلة القـرآنية من أجـل مدّ الاشكـاليـة وتوسيعها لكي تشمل مختلف أبعاد علم الاجتماع الاتنولوجي الخاص بالعقل الاسلامي .

لم يشر المؤرخون بما فيه الكفاية الى الطابع الجدالي للخطاب القرآني . من المعروف أن كل عمل النبي قد هدف الى الحطّ من قيمة الرأسمال الرمـزي [٤٥] للجاهليـة واستبدال الـرأسمال الرمزي الاسـلامي به . ومفهـوم الجاهليـة حسبما ورد في القـرآن يطابق ـ عـلى الأقل في وظـائفه الايديولوجية ـ مفاهيم **العقلية البدائية والمجتمع العتيق** (archaïque) **والمجتمع الـذي لا يعرف الكتـابة والفكـر المتوحش** . كـان علماء الاتنوغـرافيـا (أي تصنيف الشعـوب بحسب لغـاتهـا) والاتنولوجيا قد بلوروا هذه المفاهيم واستخدموها أثناء دراستهم للمجتمعات والقبائـل الأغرابيـة

البعيدة (*) . جاء بيير بورديو لكي يسقط هذه المفاهيم المكرورة الخاصة بالتضاد ما بين الثقافة العالمة (la culture savante)/ والثقافات الشعبية ، أو بين المجتمعات المدجنة المدنية / والمجتمعات العتيقة ، الخ . . . وحاول أن يفرض موقفاً جديداً للعقل النظري ومنهجية جديدة من أجل بلورة فهم لا إيديولوجي أو فوق إيديولوجي لكل الممارسات البشرية في كل أنواع المجتمعات . أن مفهوم الحس العملي (le sens pratique) يحيلنا الى مستويين غير منفصلين من الدلالة والممارسة والعمل . وينبغي على المحلل الدارس من خلال عمله ان يستكشف موضوعيتها من أجل تجاوز الذاتوية الفينو مينولوجية والموضوعاتوية البنيوية (**) (le subjectivisme phénoménologique et l'objectivisme structuraliste) . فلدينا من جهة الآثار الاجتماعية المرافقة لكل خطاب عالِم ، هذا الخطاب الذي يتقدم عادة وهو يرسّخ سكّته وأسسه ويشكل مواده العلمية عن طريق فرز ممارسات الناس الذين يراقبهم أو يدرسهم وتقطيعها واصطفاء عناصرها ذات الدلالة . . . ولدينا من جهة أخرى الممارسة الحقيقية الواقعية للناس المزوَّدين بمنطق الممارسة الحية أي « المزودين ليس بأسس أو قواعد واعية ومتواصلة ، وإنما بتصورات عملية كتيمة حتى على ذاتها أو غير واعية بذاتها ، وقابلة للتغير بحسب منطق الوضع أو الحالة ووجهة النظر التي تفرضها والتي هي جزئية تقريباً بشكل دائم » (٤٦) .

نجد أن أول عقبة ابستمولوجية ينبغي تجاوزها فيما يخص الوسط الاجتماعي والثقافي

(*) يميز اركون هنا للمزيد من الدقة بين علم الاتنوغرافيا (Ethnographie) وعلم الاعراق (الاتنولوجيا) (Ethnologie). غني عن القول ان العالمين متداخلان ومتكاملان ، لأن دراسة الشعوب وتصنيفها طبقاً للغاتها والسنتها شيء يكمل دراستها من حيث عاداتها وأديانها وبنية القرابة السائدة فيها وانظمة الانتاج ايضاً .

(**) في الفصول الأولى من كتابه « الحسّ العملي » يستعرض بورديو مفصّلاً هذين الاتجاهين في الفكر الحديث ويحاول تجاوزهما عن طريق طرح خطّ ثالث ومنهجية ثالثة . وهو يتخذ كمثال على الذاتوية الفينيومينولوجية « اللاعلمية » أبحاثَ جان بول سارتر بخصوص المجتمع والثورة والماركسية ، الخ (انظر نقد العقل الجدلي) . ويتخذ كمثال على الموضوعاتوية البنيوية ابحاث كلود ليفي ستراوس الذي يدعي العلمية الكاملة في البحث . انه ينتقدهما كليهما لأسباب مختلفة ، وعلى الرغم من أنه يعتبر ابحاث ليفي ستراوس الاتنولوجية والانتربولوجية اكثر جدية وعلمية من ابحاث سارتر ، فإنه يأخذ عليه وقوعه في نوع من « العراقية المركزية الاوروبية » دون أن يدري ، لأنه لم ينتقد فرضياته واساليبه في الدراسة بشكل كافٍ . إضافةً الى التحديد السابق يمكن القول بأن الحس العملي الذي يلحقه علماء الاتنولوجيا بالفكر « البدائي » او ما « قبل المنطقي » او « المتوحش » ليس الا المنطق العملي العفوي المتجه فوراً نحو الممارسة والعمل . وهو موجود في كل المجتمعات « البدائية » كما « الحضارية » . ونحن نمارسه يومياً بشكل غير واعٍ تقريباً عندما نحاكم الأمور بشكل عفوي او نقوم برد فعل تجاه شيء ما او نتحدث في مشاكل الجنس او السياسة أو تقييم الناس ، الخ . . . وهنا يتساءل بورديو بحق : لماذا نكون « موضوعيين » عندما ندرس الشعوب الأخرى ونقيم عاداتها وتقاليدها ، وننسى الموضوعية تماماً عندما نتحدث عن انفسنا ؟!

ان منطق ما قبل المنطق (او الحس العملي) الذي نمارسه في حياتنا اليومية كثيراً ليس هو المنطق العملي او الرياضي الذي نستخدمه فقط اثناء البحث العلمي .

الاسـلامي هي النزعـة التيولـوجية المتعـالية (le transcendantalisme théologique) التي حلت محلها النزعات القومية الحديثة واستخدمتها . أن المنافسة التي دشنها القرآن بين « أنوار الاسلام » و « ظلمات الجاهلية » لم تنفك في الواقع تنمو وتتزايد بظهور الدولة الخليفية ثم السلطات المحلية المختلفة التي تلتها انتهاءً بزعماء الزوايـا الدينيـة او المرابـطين . ان التضاد الـذي نصّ عليه الله - واذن فهو متعالٍ - بين أهل الكتاب المقودين والمهديين عـلى طريق النجـاة ، وبين الأميـين الذين «لا يعلمون الكتاب الا أمانيّ وان هم الا يظنون »(٤٧) (البقرة آية ٧٨)، أقول أن هذا التضاد قد عُمِّق ورُسِّخ من قبل الفقهاء التيولـوجيين كـما رأينا سـابقاً وحُـوِّل الى نوع من القـانون الصـارم المشتمل على التحديدات المطلقة والنعوت والتصنيفات والتقسيمات . والقاعدة الابستمولوجية أو المبـدأ الابستمولـوجي الذي ذكّـرنا بـه آنفاً بخصـوص الآثار الاجتمـاعيـة (les effet sociaux) المرافقة لكل خطاب عالِم تجبرنا على أن نتفحص هنا صعوبـة نظريـة أساسيـة يهملها اختصـاصيو الاسلاميات عادة أو يحتالون عليها وهي : كيف يمكن أن نفسر بشكل مطابق وصحيح العمليات البلاغية والشعرية والسيميائية الدلالية التي يُحِـلُّ القرآن بـوساطتهـا رأسمالاً رمـزياً جـديداً محـل الرأسمال الرمزي القديم الخاص بـالجاهليـة ؟ في الواقـع أنه يعتمـد على تـأويل هـذه العمليات الأولية الأصلية كل التحريات والدراسات التالية المركّزة على المجتمعات التي اسقط عليها العقـل الاسلامي تفسيراته الخاصة . أن نفسر ذلك بشكل مطابق وصحيح يعني :

١ ـ أن نأخذ بعين الاعتبار كل الرهانات الأولية من رمزية وماديـة ، هذه الـرهانـات التي كان قد استهدفها الناطق الأكبر والفـاعل المرسِل (أي الله بـالذات بحسب المؤمنـين ، أو محمد بحسب المؤرخ النقدي) ، والتي استهدفها أيضاً المناصرون للدعوة ، ثم معارضوها أيضـاً الذين يذكرون دائماً بشكل سلبي في القرآن .

٢ ـ اتخاذ موقف مستقل تماماً إزاء التصورات المولِّدة لانـواع القيم والأحكام والسلوك التي رسّخها العقل الاسلامي الكلاسيكي بعد فوات الأوان او بعد حصول الأمر الواقـع aprés coup (المقصود أن انتصاره لم يكن مضموناً أو محتوماً في البداية) . يلاحظ بأن اتخاذ مثل هـذا الموقف المستقل مستحيل بالنسبة للمؤمن وذلك لأن انغماسه في الحس العملي المرتبط بالإيمان لا يتيح لـه أن يتخذ موقف المراقب للامور في آنٍ واحد . إنـه لا يستطيـع أن ينفصل عن إيمـانه ولـو للحظة من أجل ان يتخذ مسـافة نقـدية ويـدرس الأمور بشكـل تاريخي وعلمي . ينبغي أيضـاً مراعـاة مراتبية ذرى الدلالة والمعنى (من كينونة وملكيـة وسلطة ودلالة ومعـرفة . . .) وذلـك من وجهة نظر الناس المدروسين أو المجتمعات المدروسـة ومن وجهة نـظر النظام المعـرفي والمنهجي (المتغير باستمرار) لجماعة الباحثين في آن معاً .

كما نرى ، فـإن مشروعـاً كهذا مستحيـل التحقيق ، أو بالأحـرى فإنـه ينبغي الشروع بـه باستمرار . وهذا ما يترك المجال واسعاً وحراً للمبـادرات الخلاقـة وللتلاعبـات الاستلابيـة على السـواء . إننا نـأمل فقط ، فيـما يخصنا ، أن نكـون قد سـاهمنـا ولـو قليـلاً في الحـدّ من نجـاح الايديولوجيات المدمِّرة عن طريق صياغتنا لهذه الإشكالية بشكل دقيق وصارم .

كيف يمكن أن نتقـدم الى الأمـام عـلى الـرغم من كـل الصعـاب ؟ عن طـريق تسجيـل

الملاحظات التالية :

١ ـ **من الناحية اللغوية (الألْسنية)** : ان الخطاب القرآني قد أحدث قطيعة معينة مع نظام اللغة العربية السائد في القرنين السادس والسابع بعد الميلاد . لم نستطع تحديد مستويات هذه القطيعة ودرجتها أو مداها . إنه قد رسخ اشكالاً ومضامين من التعبير لا تزال تتحكّم حتى الآن بالروابط الكائنة بين اللغة والفكر ، وبالتالي فهي لا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الاسلامي . كان بعضهم قد تحدث بحق عن حكم اللغة أو الكلام [٤٨] (logocratie) الذي ولّد تحت تأثير الفكر الإغريقي ما يدعى بالمنطقية المركزية للعقل أو بالعقلانية المركزية (logocentrisme)[٤٩] .

٢ ـ **من الناحية الطوبولوجية أو الموقعية** (Topologique) : نلاحظ أن الخطاب القرآني يتناول الموضوعات والمواقع المشكِّلة للفكر الكوني أي : الكينونة والكائنات (= المخلوقات) والعوالم والزمن والفضاء والحياة والموت والحقيقة والخطأ والمشروعية والسلطة والشخص والقانون والعدالة ، الخ . . .

٣ ـ **من الناحية النموذجية أو التصنيفية النوعية** : (Typologique) نجد أن الخطاب القرآني يؤسس التمايزات والفروقات بين الطبيعة والثقافة وبين المعلوم والمجهول (= الغيب بلغة القرآن) ، وبين التمييز العقلاني والاختلاط اللاعقلاني ، وبين المتعالي والمحسوس ، وبين الدائم والآني العابر ، وبين الحالة الساكنة والممارسة المتحركة ، وبين الطاهر والنجس ، الخ . . .

٤ ـ **من الناحية الفكرية الاستدلالية** : نلاحظ أن البنية النحوية للخطاب القرآني تولد نظاماً خاصاً للاشياء يتحكم بممارسة العقل وآليته . أن قصص القرآن تشكل بواسطة الشخصيات الرمزية الكبرى والأحداث الجسام المحاجة التي يفرض بها نظام الأشياء نفسه وتبرر ذاتها الأحكام المطبقة على السلوك البشري .

٥ ـ **من الناحية التاريخية** : أنه يصل الاحداث المتقطعة والعابرة بتاريخ النجاة الأخروي ، ويصل الزمن العادي للفعل البشري بالزمن الابدي ، ويصل الحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى والعالم الدنيوي بالعالم الآلهي .

٦ ـ **من الناحية السيميولوجية الدلالية** (Sémiologiquement) . نلاحظ أن كل معنى إيحائي دلالي فيه (connotation) يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلي يكوِّن تركيبة مجمل النصّ القرآني ولنظام خارجي يجسد المعنى الدلالي الذي يدركه كل مؤمن طبقاً لشروط وجوده الخاصة .

٧ ـ **من الناحية السيميائية** (Sémiotiquement) : انه ـ أي الخطاب القرآني ـ يشكّل بنية لادماج وتمثل مختلف أنواع الحس العملي . نلاحظ مثلاً أنه في الوقت الذي يُحدث فيه القطيعة مع الكون الديني للجاهلية فإنه يأخذ منه عدداً كبيراً من الدعائم الرمزية ويدمجها ويتمثلها . (أنظر بهذا الصدد ظاهرة الحجّ ، وأيضاً كل القانون الاخلاقي ومفهومه المركزي الأساسي :

أي مفهوم العِرْض . يمكننا أن نجد هذا المفهوم أو هذه الظاهرة ، ظاهرة العرض ، في أوساط عرقية ثقافية أخرى غير الوسط العربي الجاهلي . نضرب على ذلك مثلاً آلية ممارسة الرأسمال الرمزي لعمله في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر كما كان قد درسه بيير بورديو . هناك تشابه بين هذا الرأسمال وبين الوضع السائد في المجتمعات العتيقة للشرق الأوسط (٥٠) .

ان مفهوم بنية التمثل والادماج هذا (اقصد تمثل أنواع مختلفة من الحس العملي) هو أساسي وحاسم من أجل تفسير العملية التاريخية والسوسيولوجية التي أدت إلى هيمنة وانتشار القيم الدينية الاسلامية في الأوساط العرقية والاجتماعية والثقافية الأكثر تنوّعاً (*) . ينبغي على التحليل العلمي ايضاً أن يأخذ بعين الاعتبار أنماط الانتاج والتبادل السائدة في المجتمعات التي أصبحت إسلامية . ان هذه المجتمعات تعطي الأولوية قبل الاسلام وبعده « للعمل الرمزي الذي يهدف الى (تحوير) أو تحويل (transmuer) العلاقات المحتومية والمصلحية بالضرورة المفروضة عن طريق القرابة أو الجوار أو العمل الى نوع من العلاقات الانتقائية من فنّ المبادلة وذلك عن طريق إشاعة الوهم الصادق بوجود علاقات تبادل بريئة وغير مصلحية . كما أنه يهدف ، بشكل أعمق واكثر جذرية الى تحويل علاقات الانتاج التعسّفية المتمثلة باستغلال المرأة من قبل الرجل والصغير من قبل الكبير أو الشباب من قبل الشيوخ الى علاقات دائمة وثابتة لأنها مؤسَّسة على أساس أنها بديهية وطبيعية لا تناقش » (٥١) . من هنا نفهم كيف أن الادخال العنيف والمفاجيء من الخارج لاساليب الحساب الباردة للاقتصاد الانتاجي والاستراتيجيات المعرفية للعلوم الاجتماعية يولد التشنّجات والآلام التي نشهدها اليوم في المجتمعات العربية والاسلامية . ذلك أن هذه العلوم الحديثة تكشف للوعي وتعري له الظروف الحقيقية والواقعية للوجود ، أي للحداثة المادية والعقلية المبلورة في مكان آخر (المقصود : في الغرب) .

ينبغي ألا ننسى أن البنية الدينية للتمثل والصهر والدمج هي عبارة عن بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت ذاته . إنها تشكل فضاءً تُسقَط عليه أو فيه كلُّ الدلالات والمعاني التي ينتجها المؤمنون . ولكن العقائد المبلورة والمفروضة من قبل العقل الارثوذكسي هي مُتمثَّلة جسدياً (incorporé) من قبل كل مؤمن الى حد أنها تصبح « جزءاً من جسده » لكثرة تكرارها طقسياً وشعائرياً . إن القيم والتصورات وأساليب الادراك والتقييم وأنواع السلوك المتولدة عن الخطاب القرآني (الذي هو خطاب تثقيفي تربوي (٥٢) من أوله الى آخره) تختلط في الحياة العملية (بواسطة أداء الطقوس الفردية والجماعية) بقيم وتصورات الرأسمال الرمزي العتيق السابق على القرآن والسائد في الجزيرة العربية . إنها تختلط به من أجل تشكيل عادات متأصلة وجبَّارة تمتلك الفرد اكثر مما يمتلكها وتشكل نوع حركاته ومواقفه الجسدية ومخياله الى درجة أنها تحد من حريته في الفكر والممارسة (٥٣) .

---

* المقصود هنا تفسير كيفية انتشار الاسلام (الذي ظهر في الأصل في بيئة شبه الجزيرة العربية ، في الاوساط السورية والعراقية والايرانية والمصرية ، الخ . . . ، ثم كيفية انتشاره في المغرب ذي البنية السوسيولوجية البربرية الأصل . يبدو ان الحس العملي أو الرأسمال الرمزي العتيق السائد في كل هذه البيئات كان متشابهاً مما ساعد على انتشار الاسلام فيها .

كان الكثيرون قد اعتادوا على وصف (أو دراسة) حضارة الاسلام الكلاسيكي من خلال وجهات النظر الرسمية التي أبّدتها الأدبيات العالمة (la littérature savante) . وإذا ما ترك حيّز صغير ما للحركات الشعبية فإن ذلك يتم ضمن مقياس ان النخبة قد وافقت على التحدث عنها ليس إلاّ . يصبح عندئذٍ ممكناً من وجهة النظر الرسمية تشكيلُ صورةٍ عن اسلام متماثل ومنسجم ومعَقْلَن وموحَّد بشكل مطابق ومشابه للعمل الذي أنجزه العقل الأرثوذكسي كما رأينا سابقاً . ولكن ، إذا ما عكسنا وجهة النظر هذه وأخذنا بعين الاعتبار وظائف الاسلام ومدى انتشاره انطلاقاً من الحياة اليومية للشعوب المتجذّرة والمنغمسة في ممارسات ألفية وحية دائماً فإننا نكتشف عندئذٍ أن هناك أنواعاً عديدة من الاسلام (= من الاسلامات) بقدر عدد الفئات العرقية ـ الثقافية . وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار منطقةً متناغمة ومنسجمة عرقياً ولغوياً كالمغرب الكبير (أقصد بذلك خلفيته البربرية المشتركة التي اعتنقت صيغة محددة من العقل الارثوذكسي : الاسلام المالكي) ؛ أقول لو أخذنا هذه المنطقة بعين الاعتبار فإننا سنجد فيها أنواعاً عديدة من الاسلام مطابقة لتعددية الممارسات والطقوس المحلية واختلافاتها . ان هذه الاختلافات ليست ناتجة فقط عن دوام واستمرارية هوية كل فئة أو جماعة ، وإنما هي ناتجة أيضاً عن تاريخ الروابط بين كل فئة على حدة مع الدولة الاسلامية المركزية . أقصد بالهوية هنا العقائد والعادات والفنون وطُرز الاندماج البيئوي مع الطبيعة والذاكرة الجماعية ونظام القرابة وتقسيم العمل وكل المعطيات التي تشكّل أرضية الوجود اليومي . نلاحظ أن بعض هذه المعطيات سابق على الاسلام وبعضها لاحق له ، أي جاء بعده . ونلاحظ أنه كلما كانت الدولة الاسلامية قوية ومستقرّة كلما استطاعت أن توسع من دائرة تطبيق الشريعة . وكلما ضعفتْ وغيّرتْ من قاعدتها الاجتماعية أو قطعت علاقاتها مع التجمعات الحضرية الكبرى فإن التناقض او التنافس بين الحس العملي الاسلامي الذي جعله القرآن نموذجياً ومثالياً (وهذا ما كنا قد اسميناه بتجربة المدينة) [٥٤] والذي هو متمثل بالشريعة والعقل الأرثوذكسي المؤسَّس والمؤسِّس، أقول أن التناقض والصراع بين هذا الحس العملي وبين الحس العملي المحلي والقديم السابق على الاسلام وذي العناصر المتواترة باستمرار ينتهي لصالح هذا الأخير .

والمثال النموذجي الذي يمثل هذه الحالة الاجتماعية ـ التاريخية أحسن تمثيل كان قد قُدِّم لنا من قبل ابن تومرت الشهير الذي عاش بين عامي ٤٧٣ ـ ٥٢٥ هـ / ١٠٨٠ ـ ١١٣٠ م . ان تجربة ابن تومرت قد تكررت على نطاق كبير أو صغير من قبل كل الأشخاص الذين اتخذوا لقب المهدي ، ومن قبل المرابطين المبشّرين ومعلمي الصوفية المؤسِّسين للزوايا الدينية ، أي من قبل كل الفئات المتصارعة من أجل الحفاظ على استقلاليتها أو ترسيخ هذه الاستقلالية وتوسيع مداها . ان مثال ابن تومرت ، أو بالاحرى التجربة التاريخية لأبن تومرت ، ذو دلالة كبيرة لأنه يجمع كل عناصر واستراتيجيات نظام العمل التاريخي (le Systéme d'Action Historique) المميِّز للمجتمعات التي اعتنقت الاسلام . كان ابن تومرت بربرياً ولد في جبال الأطلس الواقعة في المغرب الاقصى . وكان أولاً وقبل كل شيء عضواً في عائلة الحارقة التي تنتمي الى قبيلة المصمودة . وقد تمثل تماماً كل العادات والتقاليد التي تتيح له إعادة انتاج (reproduire) أو تقليد أخلاقية المحافظة على العِرْض والشرف والهيبة والقوة التي تؤمن بها الجماعة وتعترف بها .

ولكنه كان متأثراً اكثر من غيره بالبنية الدينية الاسلامية للتمثل والصَّهْر والدمْج وكان يتحلى بحس التعالي الآلهي المضاد للنزعة الاحيائية المنتشرة في محيطه (*) (Animisme)، ومتأثراً بسيرة الرسول كما كان ابن اسحاق ثم ابن هشام قد صاغاها ادبياً وقولباها وحوَّراها أو حوَّلاها . فمحمد أيضاً قبله كان عضواً في اسرة محددة (بني هاشم) وعشيرة محددة وقد اختاره الله وهداه وآزره من أجل ان يلمّ ذويه والقبائل الأخرى ويسير بهم على طريق الهدى والنجاة . كان هناك تشابه اذن من الناحية الاجتماعية ـ الثقافية بين قبيلة الحارقة في جبال الأطلس وبين بني هاشم في مكة . وفي كلتا الحالتين كان الشيء المهم في البداية هو الجاذبية الشخصية وتدخل الارادة الآلهية والرؤيا الاخروية المتلائمة مع النزعة التقديسية المحيطة السائدة ، اكثر مما كان مهماً وجود عقل ارثوذكسي مستند على تاريخ متسلسل زمنياً وعلى قانون تشريعي ونظام تيولوجي . هذه اشياء اتت فيما بعد . سافر ابن تومرت الى المشرق لكي يطلع على مكونات العقل الارثوذكسي في أرضه بالذات ويكتسب المشروعية الدينية . وهكذا تحدثت كتب التاريخ لنا عن قصة لقائه بالغزالي وأخرجتها بشكل أدبي مثير واعطتها أهمية كبرى . ويبين ذلك لنا بوضوح مراتبية العوامل الثلاثة الضرورية من أجل إنتاج المجتمع في الاسلام (المقصود توليد المجتمع وتأسيسه) .

في الواقع ، أن ابن تومرت الناشيء في عشيرة وبيئة ضعيفة في اسلامها ، لا يمكنه ان يتنطح الى رتبة العالمأو الفقيه المأذون المؤهّل لتفسير كلام الله وتعاليم نبيّه وإرشاد الأمة الاسلامية . ولذلك فقد كان ينقصه شيء واحد هو : التكريس الروحي والعلمي (بالمعنى الاسلامي والديني لكلمة علم) وهذا ما حصل بعد سفره الى المشرق .

وهذا التداخل بين الجاذبية الشخصية المرتبطة بالقرآن والنبي وبالمعرفة التأملية الاستدلالية التي زيد في أهميتها عن طريق هيبة العلم الاسلامي وبين الحس العملي والشعوب التي ينبغي تجييشها من أجلإصلاحهاومدّ سلطتها وقوتها ، كل ذلك يضع على محكّ الرهان المخيال الجماعي والعقل الفردي بنفس الدرجة . وبفضل هذا الخلط وعدم التمييز بين المخيال المجيَّش بواسطة الأمل بالنجاة والخلاص، وبين العقل الحريص على البرهنة والتبرير فإن التواصل يصبح ممكناً بين العلماء ذوي الدرجة العالية ، أي ورثة الأنبياء وبين الشخصيات ذات الجاذبية الساحرة وبين الطبقات الشعبية . إن هذه الشخصيات ذات الجاذبية الساحرة (charisme) تستطيع أن تجمع بين الجاذبية ذات الجوهر الروحي وبين السلطة السحرية والمشعوذة . من المعروف أن العقل « الارثوذكسي » كان قد أدان مثل هذا الخلط في شخصية ابن تومرت (٥٥) . وبعد عودته من المشرق كان ابن تومرت قادراً على ضمان عملية التوصيل هذه لأنه يستطيع ان يتوجَّه مباشرة بالبربرية (أي لغة الحس العملي والفكر المتوحّش) إلى الوسط المحيط الذي يجهل الشريعة ، ويستطيع في الوقت ذاته أن يتحدث باسم التعاليم التي اكتسبها من العلماء الذين يحقّ لهم وحدهم تفسير النصوص المقدَّسة . ولكن المبشّر الجديد (او الداعية) اذ جيّش هكذا شعوباً

* المقصود بالنزعة الاحيائية هنا ذلك الموقف الذي يعزو للاشياء روحاً مشابهة للروح البشرية . إنها نوع من وحدة الوجود اذن .

عديدة ومتنوعة قد أثار رد فعل المرابطين الذين يتحكّمون بالسلطة المركزية . وعندئذٍ اخذ الفقهاء المالكيون الذين يسيطرون رسمياً على الأرثوذكسية الدينية (أي المثقفين العضويين بحسب لغة غرامشي) يلوّحون ويهددون بالمشروعية العليا للعقل الأرثوذكسي المؤسِّس والمؤسَّس ضد ضلال الزندقة والبدع التي جاء بها هذا المدّعي ابن تومرت . ولكي يستطيع ابن تومرت صدّ هذا الهجوم فقد انخرط فيما سوف ادعوه بالمزايدة المحاكاتية (la surenchére mimétique) للرفع من قيمة الذات والحطّ من قدر الخصم ، وذلك من أجل التوصل إلى المشروعية العليا وممارسة السلطة الناتجة عنها بالضرورة . راح ابن تومرت يزاود على ارثوذكسية **الفقهاء** عن طريق إعلان عقيدة متشددة في التعالي والتوحيد والتمسك بها . ثم زاود (surenchérir) على السلوك العملي للمسلمين الخاضعين للشريعة وذلك بتقليده الأكثر مباشرة للسيرة النبوية بالذات . وقد تمثل ذلك بجعل السلطة طقوسية شعائرية والتقيد الحرفي والصارم بالمحرمات وفرض الشهادة الايمانية بصفتها استبطاناً للهوية وتأكيداً لها والتركيز على فكرة الصحبة والصحابة . وبعد وفاته انتقلنا مع تلميذه عبد المؤمن الى مرحلة تأسيس الدولة الرسمية بطبقة علمائها وعقلها الأرثوذكسي المُبْلور في لغة عالِمة ، فصيحة ومقدسة (اللغة العربية) ، وإذن فهي مزوَّدة بجهاز سياسي وثقافي قادر على نشر الارثوذكسية وتهميش الحس العملي والفكر المتوحش المحلي الذي كان قد شكل في بداية الحركة دعامة المشروع التاريخي ورهانه في آن معاً [٥٦] .

إن نظام العمل التاريخي هذا ذا الجوانب المتعددة ليس حكراً على المجتمعات الواقعة تحت تأثير الظاهرة الاسلامية وإنما نجده في كل مجتمعات الكتاب (المقصود اهل **الكتاب** أو الكتابات المقدسة) . إن الصراع الدائر في هذه المجتمعات من أجل استكشاف المعنى الصحيح للكتابات المقدسة يحجب آليات التوصل للسلطة والهيمنة وممارسة هذه السلطة . أنه يخلع حجاباً معتماً على هذه الآليات ويغطيها بغطاء التقديس . إذا ما تجاوزنا حالة مجتمعات الكتاب الخاصة هذه ، فإننا نتوصل الى استكشاف اشكالية انتربولوجية كبرى تتداخل فيها العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

ما هي اذن ضمن هذا المنظور مصداقية الاطار التسلسلي الزمني الذي يسجنون داخله تاريخ الاسلام ؟ ما الشيء الذي يميز فترة التأسيس والعصر الكلاسيكي عن الفترة التي دعوناها **بفترة المحافظة**(*) (او الحفاظ على القيم) **ثم القطيعة والانبعاث**[٥٧]؟ ان تجربة المدينة التي تحوّلت إلى لحظة تدشينية لنظام العمل التاريخي المتفرّد الذي لا يختزل إلى أي نظام آخر تصبح هي بالذات ضمن المنظور الانتربولوجي عبارة عن تقليد محاكاتي أو إعادة إنتاج محاكاتية للنموذج (الموديل) النبوي المحفوظ في ذاكرة شعوب الشرق الأوسط المرفق ببعض التعديلات الملائمة واللازمة للوسط العربي . كان هذا النموذج النبوي قد أثير من قبل القصص العديدة التي استعادها القرآن وأعاد بلورتها من جديد . في هذه الاستعادة التي تمّت من جديد باللغة العربية والتي توافقت مع العمل التاريخي المحسوس لمحمد الذي أسس دولة ، نجد أن هناك ، فعلاً ،

(*) لا يحبذ محمد اركون استخدام مصطلح عصر الانحطاط ، وانما يفضل عليه مصطلح « المحافظة على القيم » وتكرارها طيلة العصر السكولاستيكي . انظر بالفرنسية كتابه :

La pensée arabe Paris . 1979 P . 80 — 84 . 2e éd .

انطلاقةً جديدة للقانون الوجودي ولنظام الدلالات الايحائية التي لا يعرف معناها إلا صانعو التاريخ الحيّ المعاش في منطقة الحجاز . وقد توسع هذا القانون فيما بعد لكي يشمل كل الشعوب والمناطق الأخرى التي اعتنقت الاسلام .

ونظام الدلالات الايحائية هذه التي ترعرعت داخل نفس الاطار النبوي والمدونة في حكايات التأسيس والمحفوظة عن طريق الذاكرة والمنقولة بواسطة التراث الحي (أي الحديث النبوي وكل المعرفة الاسلامية) هو الذي يشكل في الواقع الحدود والحواجز المعنوية بين الجماعات والشعوب . ضمن هذا المعنى يمكن القول بأن الصراع من أجل الخلافة يُغني ويثري نظام الدلالات الايحائية الاسلامية ، في حين أن الانجازات العقائدية والمؤلّفات التيولوجية المبلْوَرة من أجل إسباغ المشروعية على السُّلطة أو معارضتها ونقضها في كل مرة أو فترة تحوّل القانون الوجودي الواقعي إلى قانون مثالي محرك للتاريخ . أو قل أنها تحوله الى ذرى نموذجية تنبغي استعادتها ومحاكاتها أو إعادة انتاجها ضمن إطار السلالات المالكة ، هذا في حين أنه قد حصل في البداية تعديل جذري للممارسات السابقة . وهكذا نلتقي عن طريق آخر بمشكلة العقول المنافسة التي تمارس دورها داخل أنظمة الدلالات الايحائية من أجل استخلاص المبادىء والنصّ على القواعد والقوانين وتثبيت مواد المعرفة .

والتأريخ الزمني المرسّخ (المقصود الكتب المدرسية والجامعية للتاريخ العربي والاسلامي) يحتفظ اذن بقيمته الافتراضية والاستكشافية اذا ما تخلينا عن كتابة التاريخ الخطية (linéaire) التي تسبغ امتيازات تيولوجية مبالغ فيها على اللحظة التدشينية أو التجربة التأسيسية ، والتي تحول فترة الانتاج والابداع الكلاسيكية الى عصر ذهبي وترمي في ظلمات الانحطاط والجهل كل تلك القرون الطويلة التي راح العقل الارثوذكسي يتخبّط فيها داخل العادات والممارسات المحلية . راح هذا العقل الارثوذكسي يحاول من جديد بعث الاسلام الصافي الأولي والمزايا الخلاقة للعصر الذهبي وذلك بعد القرن التاسع عشر (نقصد هنا مرحلة النهضة فالثورة) . إن فترة التأسيس تتميز بالخصوصية التاريخية التالية : وهي أنها قد انقذت نظام العمل التاريخي الشديد الانتاجية من لعبة القوى الاجتماعية الاعتباطية والتعسفية الموجودة في الساحة . إن أولئك الذين ناضلوا من أجل تأسيس وتأبيد دولة تتجاوز الحدود والحواجز القبلية ثم تتجاوز الحدود الاجتماعية والثقافية الخاصة بكل فئة على حدة يطرحون على المؤرخ وعالم الانتربولوجيا مشاكل مختلفة عن تلك المشاكل التي أثارتها الأجيال التي استعادت الإطار والوسائل الجديدة التي قدمتها الحضارة الكلاسيكية . يضاف الى ذلك ان السلطات المحلية التي اخذت تنتشر وتتكاثر تحت راية الاسلام بدءاً من القرن الرابع الهجري تدفعنا لأن نفكّر طويلاً بمشكلة الارتداد إلى الوراء في التاريخ ، وبمشكلة تاريخية الشخصيات الكبرى والقوى التي تُفسَّر عادة على أساس أنها معطيات ثابتة وغير متغيرة للوجود البشري . إنها تحثنا ايضاً على التفكير بمشكلة الجدل أو الحركة التي لا تفتر بين الطبيعة والثقافة . هكذا نكتشف فيها وراء العقل الأرثوذكسي الذي يهدف فقط إلى الحفاظ على نظام الأمان الخاص بكل جماعة أو فئة البعْدَ الحقيقي للعقل الاسلامي بصفته مساراً تاريخياً لا يمكن للعقل العلمي والفلسفي الراهن أن يهمل - كما حصل في الماضي - تجربته ودروسه .

الفصل الثاني

الهوامش والمراجع :

* هذا الهامش خاص لوحده وقد وضعه اركون دون ترقيم أو خارج الترقيم التسلسلي الذي يبتدىء انطلاقاً من الهامش الثاني ويتخذ رقم (١) . يقول أركون كتوضيح عام لبعض المصطلحات والتوجهات الأساسية ، « كان كريستيان سوريو قد قرأ بعناية نصّي هذا واقترح علي إزالة الأقواس الصغيرة التي أستخدمها كثيراً واحيط بها المفاهيم المشحونة بشكل زائد عن اللزوم بالايحاءات الجدالية والقيم الايديولوجية التي أحاول بالذات أن اعيد النظر فيها ضمن منظور المراجعة النقدية لكل الجهاز التصوري والعقلي للفكر الاسلامي الكلاسيكي . انه لمن الصحيح أن استخدام الأقواس الصغيرة يزعج القارىء . ولهذا السبب فقد عدلت عنها . ولكن ارجو من القارىء ألا يغيب عن باله أن صفة الاسلامي الملحقة بكلمة العقل (أي العقل الاسلامي) تتعلق بزعم المسلمين أنهم يشكلون « عقلاً » متفوقاً على كل تلك العقول التي تشكّلت ومارست عملها أو لا تزال تمارسه خارج إطار الاشارة الى كلام الله المحفوظ في القرآن . ان مزْعماً كهذا يبقى ، بطبيعة الحال ، إشكالياً إن لم يكن غير مقبول من الناحية الفلسفية . نفس الكلام ينطبق على «مفهومي الأرثوذكسية والأرثوذكسي» . سوف نضيف قائلين من جهتنا أن الترجمة الحرفية والأصلية أو الابتمولوجية لكلمة الارثوذكسية أو العقل الأرثوذكسي هي : العقل المستقيم أو الصحيح . ولكنه ليس مستقيماً أو صحيحاً إلا من وجهة نظر أصحابه بالطبع الذين يرمون كل ما عداه في دائرة البدع والهرطقات . أن هذا الرفض أو الاستبعاد ليس مقبولاً من وجهة النظر الفلسفية أو التحليلية النقدية كما توضحه دراسة اركون هذه كلها .

(١) كان ابن تيمية قد أدان الصفة التحريفية لهذا الحديث . انظر المناقشة الممتعة التي خصصها لهذه المسألة في كتاب بغية المرتاد ، طبعة القاهرة ١٣٢٩ ، الصفحات من (١ ـ ٥٢) . انظر أيضاً : مسكويْه : رسالة في العقل والمعقول . طبع وتحقيق محمد أركون في مجلة « ارابيكا Arabica » ١٩٦٤/١ ص ٨٠ ـ ٨٧ . انظر أيضاً كتاب السيد جوليفيه : العقل طبقاً للكندي . منشورات بريل ١٩٧١ .

M . JOLIVET . L'Intellect selon kindi Brill 1971 .

(٢) انظر كتاب : « آلام الحلاج » : الطبعة الثانية غاليمار ١٩٧٥ الجزء الثالث ص ١٨٣ . وانظر الملحق الخاص بالكلمات التالية : حقيقة ، اسم ، كون ، حكم .

Louis Massignon : **La passion de Hallàj**

(٣) انظر في ما بعد .

(٤) انظر : السيد خضوري : التشريع الاسلامي . بالتيمور ١٩٦١ المقدمة .

M . KHADDURI , Islamic jurisprudence , Baltimore 1961 .

(٥) كما تشهد على ذلك دراسة سيد عويس المبتكرة التي بعنوان : ظاهرة ارسال الرسائل إلى ضريح الامام الشافعي . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٧٨ .

(٦) انظر كتاب الإحكام في أصول الأحكام . القاهرة ١٩١٤ ، جزء أول هي ١٥٦ .

(٧) ان إسباغ المكانة الأنطولوجية على اللغة العربية الذي يضمن لها فرادة وتفوق علم معانيها ونحوها واسلوبها وبلاغتها يعني خلق موجود عقلي لا معنى له خارج خلع الصحة الالَهية للخطاب القرآني على كل خطاب القانون الديني . في الواقع ، إننا سنرى في ما بعد أن كل المنطق التشريعي للشافعي يقوم بقفزات انطولوجية في كل مرة يحتاج فيها لأن ينتقل من أصل مفترض اكثر مما هو مبرهَن إلى الأحكام الشرعية التي ينبغي على القاضي تطبيقها . إن مشروعية السنة والاجماع والقياس تستند منطقياً على مشروعية الله . ولكن تلاعب العلماء من رجال الدين بكل أصل (بما فيها القرآن) يؤدي الى عشوائية ومخاطر التأويل والرواية (النقل التاريخي) والمحاكمة العقلية : أي إلى كل الممارسات المرتبطة بالعقائد العلمية والفرضيات المتحكمة بنظام ثقافي معين . ان الموجود العقلي (l'être mental) ينتج يقيناً دينياً غير مبْرهَن عليه إطلاقاً في أسسه التكوينية ، ولكنه يفرض نفسه على جماعة المؤمنين عن طريق وظائفه البسيكولوجية وانتاجاته (او منتوجاته) الثقافية (بالمعنى العرقي والاتنولوجي للكلمة) .

(٨) نشير هنا ايضاً إلى الترجمة الانكليزية التي قام بها السيد خضوري التي تتيح بسهولة إيجاد النص العربي .

(٩) انظر قراءتنا لسورة الفاتحة الموجودة في كتاب « قراءات في القرآن »
Lectures du Coran , Maison neuve et Larose 1983 .

(١٠) حتى هذه اللحظة كان الفكر المسيحي هو وحده الذي اهتم بإقامة المماحكة والمجابهة بين التيولوجيا (علم الكلام) والفلسفة والتاريخ . وقد ساعدته على ذلك او دفعته إليه الفتوحات العقلية للعلم التاريخي الغربي . إن المراجع الخاصة بهذا الموضوع غزيرة ووافرة . انظروا واحداً من احدثها بعنوان : **. Vérité et Histoire** « الحقيقة والتاريخ . التيولوجيا في عصر الحداثة . **La théologie dans la modernité**
Pierre Gisel . éd . Beauchesne 1977 .

ان قسماً كبيراً من اعمال بول ريكور تتموضع داخل هذا الاتجاه من البحث الذي هو غائب تماماً عن ساحة الفكر الاسلامي .

(١١) انظر كتاب : اصول التشريع المحمدي ، الطبعة الثالثة . اكسفورد ١٩٥٩ . Origins of Muham-madan jurisprudence .

(١٢) انظر : الشافعي : كتاب ابطال الاستحسان الموجود في كتاب الأم . القاهرة ١٣٢٥ ، الجزء السابع . ص ٢٧٤ .

(١٣) بحسب جوزيف شاخت . اصول التشريع المحمدي . مرجع مذكور سابقاً .

(١٤) انظر جوزيف شاخت . مقدمة للقانون الاسلامي . اكسفورد ١٩٦٦ . ص ٢٨ . **J . Schacht : An introduction to islamic Law.**

(١٥) انظر دراستنا التي بعنوان : « السيادة العليا (أو المشروعية العليا) والسلطات السياسية في الاسلام المتضمنة في الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(١٦) من أجل إعادة قراءة هذه الآية أنظر : « مقدمة لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة » المتضمنة في أعمال المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الديني . ليل ١٩٧٩ ص ١١ ـ ٢٧ .
« Introduction à une étude des rapports entre islam et politique » in Conférence internationale de sociologie religieuse . Lille 1979 .

إن الشافعي لا يهتم بمشكلة السلطة كما سيفعل من بعده الماوردي والغزالي وابن خلدون . . .

(١٧) انظر : كتاب اختلاف الحديث (على هامش كتاب الأم . الجزء السابع) ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(١٨) ينبغي تكملة ذلك عن طريق قراءة المقالات الخاصة بالاجماع والقياس والعلة والحكم والاستحسان والاستصلاح الموجودة في الانسيكلوبيديا الاسلامية . طبعة ثانية .

(١٩) انظر دراستنا عن « المجاز في القرآن » في مجلة ارابيكا ، ١٩٨١/٣ .

(٢٠) انظر : عبد الرحمن الحاج صالح . **الألسنيات العربية والألسنيات العامة . محاولة في المنهج والابستمولوجيا** . اطروحة دكتوراه قدمت في السوربون (باريس الرابعة) ص ١٠٠٢ .

Linguistique arabe et linguistique générale. Essai de méthodologie et d'épistémologie .

(٢١) النقد الأكثر قوة في هذا المجال هو نقد ابن حزم الموجود في كتاب : **الإحكام في أصول الأحكام** . القاهرة ، ١٣٤٥ .

(٢٢) طبعة محمد حميد الله . الرباط ، ١٩٧٦ .

(٢٣) من أجل التعليق على هذا الجدول انظر : مبادىء للتحليل أو عناصر للتحليل المتضمنة في مجلة : علم السيمياء (الدلالات) والتوراة ص ١ ـ ٧ . Sémiotique et Bible 1979 , n° 16, PP.1 - 7.

(٢٤) من البديهي أن كل تراث فكري يتشكل ويفرض نفسه ويخلد ذاته بواسطة عقل ارثوذكسي ومُحاكي (مقلِّد) أو معاد إنتاجه باستمرار من قبل اعضاء الجماعة المؤمنين به . إن كلمة « الكبير » في العقل الأرثوذكسي الكبير تدل على الهيمنة السوسيولوجية والسياسية للسنّة وليس على التفوق الابستمولوجي أو الألهي المتعالي كما يرغب المؤمنون أو يعتقدون . يفسر بعضهم حتى هذا اليوم « صحوة الاسلام » بأنها تمثل العودة العادلة على مسرح التاريخ للعقل الاسلامي ذي الجوهر الألهي . يمكن الاطلاع على تحليل تاريخي لمجريات هذه العملية في كتاب : P . Crone : **Slaves on horses** . Combridge 1980 .

(٢٥) انظر قراءتنا للسورة الثامنة عشرة (سورة أهل الكهف) في كتابنا المذكور سابقاً : قراءات في القرآن .

(٢٦) انظر كتابنا : « **الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري** » ص ٣٢٧ ـ ٣٥٤ .

L'Humanisme arabe au IV^e / X^e siècle, J. Vrin 1970.

ثم أنظر مقالتنا : **نحن وابن خلدون** المتضمنة في أعمال الحلقة العلمية التي دارت حول إبن خلدون في الرباط عام ١٩٨١ .

(٢٧) انظر : ج . واجدا . « **قواعد المجادلة الديالكتيكية** » في : **مجلة الدراسات اليهودية** ١٩٦٣/١ .

(٢٨) انظر : جاك غودي : **العقل الكتابي** . ترجمة وعرض ج . بازان و أ . بنسا طبعة مينوي ١٩٧٩ .

(٢٩) انظر : مادة « الاشراقيون » في الانسيكلوبيديا الاسلامية .

(٣٠) انظر : لويس ماسينيون . مصدر مذكور سابقاً جزء ثالث . ص ٦٨ ـ ٧١ .

(٣١) انظر : كتاب **مقالات الاسلاميين** . طبعة ريتر Ritter . ص ٥ .

(٣٢) انظر كتاب هنري لاوست « الانشقاقات في الاسلام » .

Henri LAOUST : Les schismes dans l'Islam , Paris, Payot, 1977.

(٣٣) انظر : السيد آلار . « مشكلة الصفات الالهية في عقيدة الأشعري » ، بيروت ١٩٦٥ . ص ٤٨ ـ ٥٨ .

— M . ALLARD : **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al — Ach'ari.**

(٣٤) انظر كتابي المذكور سابقاً : « الانسانية العربية » . وانظر أيضاً كتابي : « **محاولات في الفكر الاسلامي** » . منشورات ميزون نيف أي لاروز . ١٩٧٧ .

(٣٥) أقصد بذلك أن النقاش الهام الذي دار حول خلافات المنهج والمضمون الكائنة بين تاريخ الأفكار المألوف وتاريخ أنظمة الفكر لم يفتتح حسب معرفتي حتى اليوم في أوساط المختصين بالاسلاميات . هذا مع العلم أن هذا النقاش لا يخص فقط مناقشة نظرية ممتعة بحد ذاتها ، وإنما هو يخص أيضاً مسألة أخرى كما المحت الى ذلك غالباً في الماضي . أنه لمن الملحّ والعاجل أن ندخل في دائرة البحث العلمي التساؤلات والصعوبات والحاجيات الراهنة الخاصة بالمجتمعات الاسلامية . لقد أصبح مؤكداً اليوم أن تاريخ الأفكار المألوف يزيد من قوة التركيبات والصيغ الايديولوجية ووظائفها ، أكثر مما يضعها ضمن منظور نقدي .

ملاحظة المترجم : يقصد أركون بذلك المعركة الحامية التي خاضها ميشيل فوكو ضد تاريخ الأفكار السائد « L'histoire des idées » واختراعه لمصطلح تاريخ أنظمة الفكر الذي حل محله . « Histoire des systèmes de pensée » . لقد شكك ميشال فوكو بتجريدية الأفكار واستمراريتها المفترضة أو المصطنعة وأدخل بدلاً من ذلك مفهوم القطيعة أو اللااستمرارية . كما أنه أوضح كيفية ترابط الأفكار المنتسبة إلى نفس العصر ونفس الحساسية ضمن شبكة معقدة دعاها بـ نظام الفكر . وبيّن أيضاً كيف ينهار نظام فكري ما في لحظة معينة من الزمن لكي يحل حله نظام آخر جديد .

(٣٦) إني أقدم هنا خطاً للبحث بالنسبة للمؤرخين وعلماء الاجتماع وليس تفسيراً ناجزاً ونهائياً . لا يمكن أن نجد في هذا المجال أي عمل معمّق يخص التحليل المقارن لشروط ممارسة العقل في الشرق الأوسط والغرب الاسلامي أثناء الفترة السكولاستيكية المدرسية وذلك من النواحي الاجتماعية والثقافية واللغوية والسياسية . أقصد بالفترة السكولاستيكية هنا الفترة التي تلت القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي . أما فيما يخص الفترة الكلاسيكية فإن الدراسات المقارنة قد اهتمت ببعض المؤلفات أو المدارس المعزولة وذلك ضمن خط تاريخ الأفكار المألوف ومنهجيته . أنظر دراستي التي بعنوان : « الفكر العربي واساليب حضوره في الغرب الاسلامي » الموجودة في أعمال المؤتمر الدولي الثاني لدراسة ثقافات المتوسط الغربي . الجزء الأول والثاني . الجزائر ١٩٧٦ - ١٩٧٧ ، ص ١١٩ - ١٥٥ .

(٣٧) انظر : فالزور رحمان : فلسفة ملا صدرا ، نيويوك ١٩٧٥ .

Falzur — Rahmân: The philosophy of Mulla Sadrâ, New York, 1975.

(٣٨) جاء ذلك في محاضرة القاها جوزيف فان هيس في الكوليج دوفرانس بباريس في شهر ديسمبر ١٩٧٩ .

(٣٩) انظر : موريس غودلييه : « الجانب الفكري الروحي من الواقع ومشكلة أساس هيمنة البنى غير الاقتصادية » . مقالة منشورة في مجلة لارك عدد ٧٢ مكرس لجورج دوبي . ص ٤٩ - ٥٦ .

— M . Godelier « La part « idéelle » du réel et le problème du Fondement de la dominance des structures Non économiques». in L'ARC n° 72.

(٤٠) كما بينت ذلك في دراستي التي بعنوان : « نحو توحيد الوعي الاسلامي » . أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

— Pour un remembrement de la conscience islamique .

(٤١) انظر : روا ب . موتاهيدي : « الولاء والقيادة في المجتمع الاسلامي الأولي » ، مطبوعات جامعة

برنستون ١٩٨٠ .

— **Roy P . Mottahedeh :** Loyalty and leadership in an early islamic society , Princeton university press 1980 .

وانظر أيضاً : و . م . واط . الفكر السياسي الاسلامي . مطبوعات ادنبره ١٩٦٨ ، ص ٤٤ و ٥٦ .

— **W . M . Watt : Islamic political thought.**

وانظر أيضاً كتاب ب . كرون المذكور سابقاً :« عبيد على الجياد » ص . ٧ slaves, on OP. cit., P. 70.

(٤٢) استشهد بهذا النص السيد آلار في كتابه المذكور آنفاً ص ٢٤٨ .

(٤٣) انظر : د . جيماريه « نظرية الفعل البشري في التيولوجيا الاسلامية » . اطروحة دكتوراه السوربون ، باريس الثالثة ، ١٩٧٩ . ص ٨٦ .

(٤٤) كان النحاة العرب قد لحظوا بشكل واضح وصريح المحسوسيةَ اللغوية للقرآن على عكس التيولوجيين الذين يسقطون تحت وطأة الفرضيات المتعالية أثناء مقاربتهم للغة . أنظر أعمال ج . بواز ور . رومان، ودافيد كوهين وب . لارشي ، الخ التي تستعرض نظرية النحويين العرب .

(٤٥) كان هذا المصطلح قد بلور بشكل ممتاز من قبل بيير بورديو في كتابه « الحس العملي » طبعة مينوي ١٩٨٠ . ص ١٩١ .

— **Pierre BOURDIEU : Le sens pratique** . éd . Minuit, 1980.

(٤٦) انظر أيضاً بيير بورديو . المصدر السابق . ص ٩٥ .

(٤٧) انظر القرآن . سورة البقرة آية ٧٨ .

(٤٨) أنظر : محمد اركون . مقالة « النزعة المنطقية المركزية والحقيقة الدينية » الموجودة في كتاب « محاولات في الفكر الاسلامي » ص ١٨٥ ـ ٢٣٢ .

« Logocentrisme et vérité religieuse »

وانظر أيضاً : **J.P. CHARNAY: Sociologie religieuse de l'islam. éd: sindbad, 1977, 56.**

السوسيولوجيا الدينية للاسلام . مطبوعات سندباد . باريس ١٩٧٧ ص ٥٦ .

(٤٩) انظر كتاب : **الدلالة الايحائية** La Connotation. ليون ١٩٧٧ . تأليف . س . كيربرا أوريشيوني C . KERBRAT — ORECCHIONI

(٥٠) انظر كتاب ريتشارد ت . أنطون الذي بعنوان :

Low key politics ; **Local — level leadership and change in the Middle East , New York , 1979.**

(٥١) انظر بيير بورديو . هو أنا الذي يشدِّد على بعض كلمات النص .

(٥٢) للمزيد من التوسع حول هذا المفهوم كما كان قد حدده النحاة العرب ويلوروه أنظر : بول لارشي . « **الاستعلام والاستخدام في العلم العربي ـ الاسلامي للغة** » « اطروحة دكتوراه، درجة ثالثة . السوربون (باريس الثالثة) ١٩٨٠ .

P . LARCHER : Information et performance en science arabo — islamique du langage .

(٥٣) انظر بيير بورديو : مصدر مذكور سابقاً . انظر خصوصاً تحليله **لمفاهيم التهيؤ والاستعداد أو المظهر**

الخارجي العام للجسد Habitus، ثم مفهوم العقائد la croyance ومفهوم الجسد le corps '

(٥٤) انظر مقالتنا المشار إليها سابقاً بعنوان : « مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة » . . .

(٥٥) انظر : هنري لاوست « فتوى لابن تيمية بخصوص ابن تومرت » ١٩٦٠

H . Laoust : Une Fetwâ d'Ibn Taymiyya sur Ibn Tumart», in B . I . F . A . O , 1960 P . 157 — 184 .

(٥٦) نتفق هنا (أو نلتقي هنا) مع تحليلات ابن خلدون ولكن مع فرق أساسي وحاسم هو : أنه لم يضع أبداً ضمن منظور نقدي لا العقل الارثوذكسي ولا العقل الاسلامي بشكل عام . من الواضح والبدهي ان المشروع التاريخي المذكور لا يتوقف عند الموحدين . ذلك أن تجاوز النزعة القبلية بصفتها فضاء اجتماعياً وسياسياً يحصل فيه الصراع على السلطة باستمرار لم ينفك يتم التأكيد عليه من قبل السلالات « الشريفة » الحاكمة ، وحتى على مستوى أضيق واصغر يتم التأكيد عليه من قبل العائلات المرابطية . إن هذا الموضوع يستحق بالطبع تحليلات مطولة يتمفصل فيها المنظور الانتربولوجي مع الواقع الاجتماعي والمتغيرات التاريخية .

(٥٧) انظر كتابنا : « الفكر العربي » . طبعة ثانية ١٩٧٩ ، ص ٧٩ . المنشورات الجامعية الفرنسية .

— **Mohammad ARKOUN** : La pensée arabe .2e éd : P . U . F., 1979.



الفصل الثالث

ملامح الوعي الاسلامي

« سـائل قلبـك تعرف أن التقـوى هي التي تجلب الطمـأنينة للنفس والقلب ، وأن الخطيئة هي التي تخرِّب النفس وتجعل القلب مضطرباً . كل هذا على الرغم من النصائح او الاستشارات الدينية التي يمكن أن تتلقاها » .

ف . ديكارتيس

« الوعي وامِلاك الوعي »

« كلُّ وعيٍ غموضٌ ، ومُستهلَكٌ في موضعه ذاته » .

(جان بول سارتر)

« الوجود والعدم »

نـلاحظ في كل المجتمعـات الاسلاميـة أن الاسلام بصـوره المختلفة سـواء أكـان خـطابـاً اجتماعياً ـ سياسياً ـ ثقافياً ، أم منجزات فنية وأثرية (مساجد خصـوصـاً) ، أم ممارساتٍ دينية ، أم سلوكاً فردياً ، يشهد اليوم انتشاراً وذيوعاً لم يعرفهما في مـاضيه السـابق كله . إنه لمن الخـطأ القول بأن الأمر يتعلق بنهضة (انبعاث) للاسلام ، أو أن الاسلام يستعيد مواقعه السابقـة ، أو بنزع الصيغة الاسلامية فيما يخص النخبة من دعاة الحداثة . في الواقع إذا ما نظرنا للأمر تـاريخياً واجتماعياً نجـد أن مناطق مختلفـة نائيـة ، وجماعاتٍ إثنية ـ ثقافيـة عديـدة لم تكن قد تـأثرت في المـاضي إلاّ بالنـواة الميتافيـزيكية لـلاسلام (الشهـادة خصوصـاً) وببعض التعابـير الشعـائـريـة الاسلامية . نـلاحظ اليوم ، ونتيجـة لاستخدام الـوسائـل الحديثـة في التوصيـل البسيكولـوجي ونتيجة لانتشار التعليم والايديولـوجيات الرسمية ، وبسبب الارادة المُعلَنة في استـرجاع الهـوية بعـد أن تم التخلص من الاستعمار ، أن الخـطاب الاسلامي ـ مـأخـوذاً كـإطـار ونمـوذج عمـل تاريخي ـ يفرض نفسه اليوم على الجميع وبضرورة ملحة بنفس الدرجة .

ليس لـدينـا الـوقت الكـافي هنـا لكي نشـرح كيف ولمـاذا راح الاسـلام ـ المـلاذ L'Islam — refuge ، أي اسلام ـ الهروب من مواجهة المشاكل الملحة ، اسلام التعـذر والتعلل يحل تدريجياً محل الاسلام ـ الدين . حدث ذلك خصوصاً إثر هزيمة الجيوش العـربية في مـواجهة اسرائيل عام ١٩٦٧ . ونتيجة لتطور الحرب الايديولوجية ما بين الليبرالية والشيوعية . ينبغي أن نسجل هنا أيضاً أن الأحزاب السياسية العربية التي كانت منبراً للطبقات البورجـوازية حتى عـام ١٩٥٠ ، ثم أنظمة الحزب الواحـد التي تلتها مبـاشرة والتي قـادت وعبّأت الجمـاهير في حـروب التحرير الوطنية بعد ١٩٥٠ ، كل هذه الأحزاب قد اثبتت الآن فشلها في تفسير التناقضات التي نتجت عن الضغـوط الامبريـالية . أو عن ضـرورات التنمية الملحـة . ثم فشلت في تجاوز هـذه التنـاقضات . في كـل مكان من العـالم العربي أو الاسـلامي نسمع هـدير الأزمـة يشتـدّ ، أزمـة

الايديولوجيات البورجوازية و « الثورية » معاً . وحده الاسلام الذي كان قد فرض نفسه طيلة قرون وقرون كتعاليم إلهية ، يبدو الآن قادراً على الحفاظ على التماسك الاجتماعي ، هذا التماسك الضروري من أجل إتمام مشروع البناء الوطني ، ومن أجل تغذية الأمل التاريخي والأخروي للجماعات البشرية (الاسلامية) .

إن المرور (أو الانتقال) من مرحلة الاسلام - الدين إلى مرحلة الاسلام - الملجأ والملاذ يطرح علينا مجموعة كبيرة من المسائل والقضايا . إننا نجد انفسنا بمواجهة مشاكل تاريخية وسوسيولوجية وبسيكولوجية وفلسفية وتيولوجية ، وأخيراً بمواجهة مسائل سياسية بالمعنى النبيل والعالي لكلمة سياسة . إنني لن أستطيع استعراض كل هذه المسائل هنا . إن طموحنا يهدف فقط إلى لفت النظر إلى الفراغ الكبير الذي يعاني منه الفكر الاسلامي المعاصر . إن هذا الفكر مدعو الآن لانجاز مهمات كبرى ، ولكنه للأسف رازح تحت ضغط تاريخ عنيف ، وتحت ضغط بقايا تراث يقال بأنه حي ، ثم هو موزَّع ومبعْثر في قضايا سياسية عرضية وعابرة .

يبدو أن مفهوم الوعي الاسلامي يمثل جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية كبرى لفكر خلاق ومسؤول يقف أمام المغامرة الحالية للاسلام متسائلاً . إننا لا نهدف في هذا المقال إلى الشروع في وصف دقيق متقص للبسيكولوجيا المحدَّدة في القرآن أو في الحديث النبوي أو في النصوص الكبرى للفقهاء - التيولوجيين أو نصوص الفلاسفة أو المتصوفة أو الأدباء ، الخ ، بقدر ما نهدف إلى فهم السلوك و « العقلية » الحالية للمسلمين [1] . من الواضح أننا سوف نكون مضطرين للرجوع إلى كل هذه المصادر المذكورة كلما دعت الحاجة إلى ذلك . إننا نريد هنا إلقاء نظرة تاريخية ونقدية على « ملامح الوعي الاسلامي » تشمل كل المسار الذي قطعه هذا الوعي على مدى القرون . لكن بدلاً من أن نبتدىء بدراسة هذا المسار من **نقطة الأصل** ونستمر في ذلك تاريخياً حتى اللحظة الحاضرة ، فسوف نفعل العكس . سوف نبتدىء من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء ، وذلك لكي ننقض فكرة الاستمرارية الخاطئة التي تقول باستمرارية مُنتَظَمَة وثابتة لهذا الوعي ومنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية - الثقافية منذ أن ظهر القرآن .

إننا في الواقع نريد أن نطرح الأسئلة التالية :

١ - ما هي مضامين وأساليب اشتغال - أو آليّة - الوعي الفردي والجماعي الموصوفة بالاسلامية السائدة في المجتمعات المعاصرة ؟

٢ - ما هي نقاط التلاقي (الوصل) ونقاط انقطاع هذا الوعي عن التجارب التأسيسية للتراث الذي تشكل بدءاً من ظهور القرآن ؟

٣ - كيف تتموضع العناصر الناشطة لهذا الوعي بالقياس إلى الوعي العلمي الحديث ؟
كنوع من المقدمة لهذا التفحص العريض ، سوف نحاول تحديد وبلورة بعض الشروط النظرية التي تتيح مقاربة مفهوم الوعي الاسلامي واستكشافه .

ملاحظات نظرية

إننا لن ندخل هنا في تلك المتاهات والمناقشات التكنيكية المعقدة التي تشغل علماء النفس بخصوص مسألة الوعي ، أي مسألة ظهوره وكيفية اشتغاله (آليته) ضمن الساحة المظلمة للنفس العميقة (Psychisme) . كان علم النفس قد بقي طيلة قرون عديدة سجين « أسطورة الاستبطان » [٢] التي رسخها وخلدها التراث الفلسفي الاغريقي وأديان الوحي والتي تلخصها العبارة المشهورة المنقوشة على معبد ديلف : **إعرف نفسك بنفسك** . هذا المبدأ الذي تبناه الاسلام كما تبنته المسيحية شهد انتشاراً ضخماً في أوساط العلماء (رجال الدين) كما في الأوساط الشعبية بفضل الصوفية[٣] . إن الاستبطان الممارس تحت اسم محاسبة النفس كان قد ساهم في تشكيل وتطوير وعي تأملي نقدي (أنا أحيا وأراقب نفسي وأنا أحيا حدثاً ما = الخط الفلسفي) ووعي ذاتي قصدي موجَّه كلياً نحو استكشاف منهجي للاآلهي . في الواقع إن هذين المستويين من الوعي هما مشدودان إلى مجال أوسع هو مناخ الوعي (الاسطوري) الساذج والجماعي لأنه يهضم ويتمثل في آن معاً بشكل عفوي التصورات والأعراف السلوكية التي تتخذ صفة القيم الأساسية بالنسبة للجماعة ككل دون أي استخدام للطريق النقدي والمنهجي .

تفرِّق البسيكولوجيا الحديثة عادةً ما بين الحضور الذاتي للذات la présence à soi — su-jet (أي ما بين السلوك الموجَّه نحو تحقيق هدف ما ، أو ممارسة التواصل مع الآخر) ، وبين الحضور الموضوعي للذات la présence à soi — objet حيث نجد الذات تتحول من عامل ذاتي إلى عامل موضوعي في الوقت الذي ترفض فيه ممارسة الثنائية الأساسية التي تعارض المادية بالروحانية أو الممارسة الاستبطانية بالمعرفة الموضوعية . راحت البسيكولوجيا الحديثة والألسنيات والسوسيولوجيا تؤكد جميعها على هذا الرفض (رفض الثنائية السابقة) وتبين كيف تندرج ظواهر الوعي ضمن نظام خاص ملتصق بالشيفرة الوراثية للنوع البشري وبتشكيلة الواقع ، وملتصق أيضاً بالعنصر الرمزي أو الخيالي السائد في كل وسط اجتماعي - ثقافي . بكلمة أخرى فإن الوعي الفردي هو بالضرورة منغمسٌ في الوعي الجماعي المتشكل هو الآخر بدوره عن طريق سلوك وتصورات جماعة بشرية محدّدة في ماضيها وحاضرها (مثال على ذلك : الوعي الطبقي والوعي المذهبي والوعي التاريخي) [٤] .

إننا نشهد أمام أعيننا اليوم أن شتى مستويات تجليات الوعي تتعرض لضغوطات مختلفة من « التشكيل » الايديولوجي . لهذا السبب نلاحظ أن تعبيراً من مثل أخذ الوعي بالشيء ، أو وعي الأشياء المستخدم أصلاً في علم النفس بمعنى القضاء على الكبت ، راح يغزو بكثافة اللغة السياسية اليومية . نجد بعضهم يتحدث اليوم عن « التوعية » . إن هذه الكلمة عبارة عن مصطلح حديث كان قد فرض نفسه بسرعة في المجتمعات العربية وفي أمريكا اللاتينية . إن مدّ مصطلح فردي كهذا المصطلح (مصطلح التوعية) وتعميمه على ملايين الأفراد المختلفين يبين لنا مدى الحاجة إلى القيام بتأمل (او تفكير) مناسب حول مفهوم الوعي الاسلامي . إن هذا الأخير يتلقى بشكل سلبي وميكانيكي اعتقادات وتصرفات و « قيم » هي نفسها بحاجة لأن تُوعَى من جديد ، ويعاد النظر فيها .

سوف نحتاط للأمر جيداً ولن نخضع التجربة الاسلامية للمصطلحات النظرية التي انتهينا من عرضها آنفاً . ذلك أن المسلمين الذين يسمحون لأنفسهم أن يقيسوا كل شيء ويحاكموه بميزان الاسلام « الأرثوذكسي » المعروف جيداً ، سوف يدينون بعنف محاولةً كهذه معتبرينها أحد مظاهر الغزو الفكري للغرب ، أو إحدى « الدعوات الهدامة » (٥) . سوف نحاول بالأحرى أن نبين كيف وإلى أي مدى يمكن للتجربة الاسلامية أن تبرهن أو تؤكد على هذه التعريفات والاكتشافات التي يقدمها علم النفس الحديث (*) . من المسلم به الآن أن المجال الاسلامي لم يستفد حتى الآن من الاكتشافات العلمية الحديثة لعلم النفس التاريخي وعلم النفس الاجتماعي أو التحليل النفسي (٦) . وما دامت هذه القارة الواسعة من الحقيقة الانسانية لتجربة الاسلام المعاشة لم تكتشف بعد ، فسوف يستمر الكتاب في تدبيج المقالات العمومية ، أو المؤلفات التخصصية النظرية لكن البعيدة عن أرضية الواقع المعاش .

مقاربة الوعي « الاسلامي » المعاصر

إننا نضع كلمة اسلامي بين قوسين لكي نلفت الانتباه إلى مسألة خاصة تتعلق بشرعية إطلاق مثل هذا التعبير بالنسبة للمسلم الذي يقبل ـ حتى ولو قليلاً ـ أن يخضع لمعطيات التاريخ وعلم الاجتماع والتيولوجيا والتحليلات الخاصة بها . إذا كان الوعي الذي سنتحدث عنه بعد قليل يستأهل صفة « اسلامي » من وجهة نظر ذاتية ـ أي من وجهة نظر المسلم نفسه ـ فإنه من غير الممكن وصفه بذلك من وجهة نظر موضوعية إلاّ ضمن الحدود التي يكشفها التحليل النقدي .

كيف يمكن مقاربة هذا الوعي ؟ أين يمكن لنااستكشاف امثلته الحقيقية ذات الأهمية ؟ هل يجب أن نعطي امتيازاً خاصاً لأولئك الذين يحرسون المؤسسات والأملاك الدينية ويضمنون استمراريتها ؟ ما المكانة التي ينبغي تخصيصها للخطابات الرسمية التي تمجد خصائص الاسلام بحماس لا حدَّ له ، ولتلك المؤلفات المدرسية والمحاضرات الثانوية والجامعية، والمؤتمرات ومقالات الصحف : وحتى المجلاّت الاختصاصية ؟

الخطاب الاسلامي اليوم ذائع ومنتشر أكثر من أي وقت مضى . ووفرته وتكاثره وانتشاره الواسع كانت قد أدت في وقت قصير إلى غلبة الشخصية الجماعية على الشخصية الفردية . من الممكن إذن أن نختار من هذه الخطابات الكثيرة التي لا تنفك تتزايد وتطغى عينةً تحتوي على الموضوعات والمعايير والفرضيات الأساسية التي تشكل الشخصية الجماعية بأسرها . سوف نقترح للدراسة والتحليل هنا خاتمة أحد كتب مؤلف مصري معروف هو أنور الجندي (٧) .

---

* هذه هي إحدى أهم ميزات فكر محمد اركون وهي بالتأكيد سبب نجاح منهجيته . إنه لا يطبق مصطلحات وأدوات العلوم الانسانية والاجتماعية على الظاهرة الاسلامية من فوق أو من الخارج . بل إنه يتحاشى ذلك دائماً . إنه يقوم بشيء معاكس تماماً : ذلك أنه يتخذ الظاهرة الاسلامية « كمثال » لامتحان مدى فعالية هذه المصطلحات والادوات أو عدم فعاليتها ولماذا .

يعطي المؤلف لنصه عنوان : « آفاق البحث » حيث يلملم في إحدى وعشرين فقرة كل المبادىء التي يعتبرها أساسية فيما يخص الإسلام أمس واليوم . سوف ننقل هنا هذه الفرضيات كما هي مع إهمال للحشو والزائد الذي لا يفيد شيئاً :

١ ـ الاسلام هو الذي حرَّر العقل والنفس الانسانية من الوثنيات من عبادة غير الله ، وحرَّر الفكر والإرادة والعمل . ورفض استعلاء الوجدانيين والعقلانيين ، وقرر أن أبرز مفاهيمه هي المطابقة بين العقيدة والعمل والكلمة والسلوك .

٢ ـ اعترف الإسلام بميول وعواطف الانسان ، فقرر أن في الإنسان ميولاً وعواطف مختلفة ، وكلها فيه غريزية طبيعية أودعها فطرته لتكمل في شخصه ونوعه . ولقد كانت الدعوة إلى الحرمات ووقف تيار هذه الميول بالرياضيات قبل الاسلام سبباً في تعطيل قوى النفس الانسانية . وقد أنكر الاسلام طريقين لتحرير الانسان هما التقشف والاباحة . ووضع الاسلام طرائق لتطهير النفس كالعبادات والصوم . وتهذيب النفس أصل من أصول الحضارة الاسلامية . ذلك أن على الانسان أن يتحرر من ميول النفس ورغائبها وأهوائها وخضوعها لخير الله .

٣ ـ إن الاسلام لم يعرف روح النسك التي عرفتها بيئات الأديرة والصوامع . ولم يكن في الاسلام دعوة إلى الرهبانية . بل كانت دعوته إلى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

ـ ولم يستسلم المسلمون ، ولم يكن إيمانهم بالقضاء والقدر داعية استسلام ، بل داعية تحفّز وعمل ، وتضحية بالنفس في سبيل الحق الذي آمنوا به واعتنقوه . أما المناضلة ضد الغيب بمفهوم كشف أسرار المادة وما يكمن فيها من تفاعل ، فإنهم قد ذهبوا فيها إلى أبعد شوط ، ولكنهم كانوا مؤمنين بالله ، فعفوا عن مثل ألفاظ مناضلة الغيب أو صراع القدر أو قهر الطبيعة . وهذه كلها عبارات لا يقرها الاسلام . والاسلام يؤمن بتذليل الطبيعة لا تحدي الطبيعة . ويؤمن بلقاء الأجيال لا صراع الأجيال .

٤ ـ لا يقرّ الاسلام نظرية تغير الأخلاق باختلاف البيئات والعصور ، كما لا يقر نظرية التطور المطلق الذي يتحرك في فراغ . ولا يقر تقديس العقل ولا عبادة الباطل . إن مفهوم الأخلاق هو خلافنا الأساسي مع الفلسفات المادية . ومفهوم التوحيد هو تميزنا الأصيل عن الفلسفات الوثنية .

٥ ـ في الاسلام ليس الإنسان شريراً على وجه الاطلاق . وليست عليه مسؤولية خطيئة سابقة ، وليست الخطيئة متأصلة في كيانه . هذه وجهة النظر المتشائمة التي لا يقرها الاسلام . وليس الانسان من طبيعة صالحة خيرة على إطلاق القول . والاسلام يرى أن في الانسان طبيعة الخير والشر . وأن إيمانه بالله هو الذي يرده عن الشر . وليس الانسان عبداً لمواريثه أو لبيئته ، بل إنه قادر بالفهم لمهمته أن يحرر نفسه من كل الأخطاء . وكل موروث يمكن تغييره ولا تصد المواريث أو البيئة النفس الانسانية عن التحرر والتغير .

٦ - والأخلاق في مفهوم الاسلام قوانين أخلاقية ثابتة يميز بها الحسن والقبيح ، والحلال والحرام ، والخير والشر . والمسلم يرى العمل حسناً حين يأمر به الله . والمسلم يؤمن بأن إرادة الله وراء القوانين ، وهي التي تجعل الحسن حسناً ، والقبيح قبيحاً .

٧ - وإن أبرز مفاهيم الاسلام أنه لا انفصال بين الدين والحياة ، وبين الدنيا والآخرة ، وبين الروح والجسم ، وبين الواقع والمثال . فالاسلام يرفض تمزيق الجبهة الفكرية بين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والدين ، ويؤكد بقاء كل العناصر في اتجاه واحد قوامه « وحدة النفس الانسانية » .

وبذلك يقضي على كثير من الأخطار التي تواجه الفكر المعاصر ، والنفس الانسانية ، والتي هي مصدر أزمة الانسان الحديث . إن أزمة القلق التي يعانيها المثقف المسلم اليوم إنما تعود إلى أصل واحد ومصدر واحد هو أنه ترك مقوماته الأساسية وقيمه ، في نفس الوقت الذي أخذ يواجه فيه النظريات والمذاهب العالمية . ولو أنه التقى بالفكر الاسلامي وهو صادر من قيمه ومقيم على قاعدته لما وقع مثل هذا التمزق ، أو هذه الأزمة . ولعل أبرز مقومات الفكر الاسلامي الأساسية هو : تلك القدرة الدائمة على مقاومة كل عدوان ، وظهور القوة المدخرة وبروزها على نحو مذهل إبان التحدي ، وذلك حتى في أشد فترات الضعف والقدرة الدائمة على مقاومة كل ما يضاد مفاهيمنا وقيمنا على مدى التاريخ كله ، والايمان بالذود عن مقوماتنا الأصيلة .

٨ - إن روح الاسلام ومنهجه الجامع بين الأخلاق والشريعة في ظل عقيدة التوحيد لا يعارض سير الحضارة . بل هو يدفعها دفعاً إلى الغايات العليا . ولكنه يتعارض مع التجاوزات الاباحية التي فرضها الالحاد والتي ليست من مفهوم الحضارة بمعنى أنها دعوة إلى التقدم . ومن هنا فإن القول بأن الدين عامة او الاسلام يعارض تقدم الحضارة هو قول مردود . فالحقيقة أنه يعارض تقدم هذا الجانب من الاباحية والالحاد والنظرية المادية ، وهي ليست الحضارة . إن حضارة الاسلام تستهدف ترقية النفس وتحريرها من قيود الأهواء والشهوات بحيث تصبح ربانية الهدف ، إنسانية الطابع تعمل لله ، وتتجه بالخير إلى الناس جميعاً .

٩ - قرر الاسلام أن للوجود الانساني سنناً لا تتبدل ولا تتحول ، ولا تزال عاملة على مقتضى نظامها المقرر لها .

١٠ - لا يقر الاسلام إقصاء الدين عن منطقة الحياة الاجتماعية ، ومن هنا فقد أقام الاسلام منهجاً متكاملاً للخطوط العامة التي يقوم عليها سلوك الإنسان في الحياة إزاء نفسه وإزاء باقي الجماعة .

١١ - من طبيعة الاسلام قدرته على التوفيق ببراعة بين المتناقضات جميعاً دون أن يميل إلى جانب أو يغلب كفة على أخرى . فهو يدعم الجماعية والفردية ، ويربط الروحية والمادية ، ويستوعب النفس والعقل الانساني . ومن طبيعة الاسلام الجمع بين الثبات والحركة . وهو يقيم الحركة في إطار الثبات وعلى قاعدته . وهو في نفس الوقت الذي لا يقر فيه التعصّب

والتزمّت ، لا يقر الانطلاق والحرية غير المنضبطة . والاسلام يطالب المسلمين بالحركة وتغيير وسائلهم وأساليب معيشتهم والأخذ من كل جديد في إطار قيمهم ومبادئهم ، ودون التضحية بها .

١٢ ـ لا بد من التفرقة بين العقيدة في أصولها السمحة وبين عملية التطبيق في المجتمع الاسلامي ، وكذلك التفرقة بين مراحل القوة ومراحل الضعف . إن المبادى الأساسية للاسلام ستظل قابلة للتطبيق ، لأنها مثل أعلى في الأصالة . ولا ريب أن توقّفها وتغلّب مذاهب أخرى عليها في هذا العصر ليس إلَّا عرضاً من أعراض ضعف المسلمين وعجزهم عن القيام على منهجهم وهو عرض زائل يمر بكل الأمم . ثم تكون اليقظة عاملاً على تجاوزه . وفي المبادىء الاسلامية من المرونة والسماحة ما يصلح المجتمع البشري كله ، ويقدم له أصدق الحلول لمشاكله وقضاياه من خلال الايمان بالله والأخلاق وقيام المسؤولية الفردية في ظل الايمان بالبعث والجزاء .

١٣ ـ الايمان بالقضاء والقدر كما جاءت به الأديان السماوية مفروض على المؤمنين في النتائج لا في الأسباب ، فهم مطالبون بالأسباب ، مفروض عليهم السعي والأخذ بها ، مطالبون بعد ذلك بأن يتركوا النتائج لله . ومن هنا كانت عقيدة الايمان بالقضاء والقدر سرّ عظمة المسلمين الأولين ، لأنهم أخذوا في الأسباب وبذلوا جهدهم في استقصائها إنفاذاً لأمر الله ، ولم يأبهوا للنتائج الضارَّة المؤلمة ، رضاء بقضاء الله . ففازوا بالحسنيين ، وكان أحدهم حين يخرج للجهاد في سبيل الله لا يبالي أوَقع على الموت أم وقع الموت عليه . ولقد كانت عقيدة خلود الروح من أقوى الدعائم التي دفعت المجاهدين المسلمين إلى الموت غير مكترثين ، واستصغار الدنيا وزخرفها .

١٤ ـ إن أثر الاسلام واضح في كل الثورات التي قامت على القيود التي تمنع العقل من التفكير ، أو تفرض جماعة خاصة تحتفظ بالأسرار وإليها ترد الأمور ومن الاسلام انطلقت الدعوة إلى تحرير الفكر البشري من الوثنية ، وانطلقت الدعوة إلى حق كل إنسان أن يفهم كتاب الله دون وسيط ، وأن يتصل بالله دون وسيط . وبالاسلام انطلقت الدعوة إلى التحرر من طغيان الظلم وعدم الخضوع لجور المستبدين . وباسم الاسلام انطلقت الدعوة إلى النظر في الكون والبحث عن الدليل ، وإنكار التبعية ورفض التقليد بالباطل ، والتحرر من عقائد الآباء إذا لم تكن قائمة على الحق الواضح الذي يقره القلب . ومن مفهوم القرآن تحررت البشرية حضارياً من مفهوم العبودية الذي سيطر على كل الحضارات القديمة (فرعونية ـ وفارسية ـ ورومانية) وجعل البشر رقيقاً لمجموعة قليلة من السادة . ومن مفهوم القرآن والاسلام انتقلت البشرية من منهج التأمل النظري إلى التجريب ، وإخضاع الأمور للبحث العلمي . ومن مفهوم القرآن انطلقت الدعوة إلى مقاييس الايمان بالله وإعلائها على مقاييس العصبية والعنصرية ، وخلق الجماعة التي تربطها رابطة الفكر والعقيدة بدلاً من الدم والعنصر . ومن منطق القرآن تحرر الانسان من أخطار البحث عن الله والكون، والموت والبعث .

لا يمكن تفسير التاريخ الاسلامي بالظروف المادية أو بتحديات الاقتصاد وحده . إن هناك عواملَ مختلفة تحكم تاريخ الأمم وبعضها غير مادي . وتاريخ الاسلام تحكمه عوامل كثيرة منها عوامل نفسية وروحية .

١٥ ـ لقد عجز العلم عن تقديم تفسير نهائي لكل الأشياء . وفي الاسلام ليس هناك تناقض بين العلم والايمان . والمسلم لا يجد في منجزات العلم ما يتعارض مع الإيمان . والفكر الغربي هو الذي فرّق بين النظرة الدينية ، والنظرة العقلية والعلمية .

١٦ ـ إن النضالات الوطنية قد انطلقت تحت راية الجهاد في سبيل الله قبل أن تنطلق تحت راية الجهاد في سبيل الوطن . ولقد كان الاسلام في أغلب هذه النضالات رمزاً للمقاومة الروحية ضد الاحتلال والاستعباد الاستعماري ، وكان الضمان لاستمرار وحدة اللغة والثقافة ، وكانت تتجسّد فيه كل القيم النقية التي لم تكن متوفرة في ظل الاستعمار .

١٧ ـ الحركة قانون من قوانين هذا الكون ، ولكنها ليست حركة مطلقة من كل قيد ، وليست حركة عشواء بلا ضوابط ولا نظام . ولما كان لكل كوكب فلك ومدار ومحور ، فإن الحياة البشرية كذلك لا بد لها من محور ثابت ، ولا بد لها من فلك تدور فيه ، وإلاّ انتهت إلى الفوضى .

١٨ ـ إن الفصل بين الدين والدولة هو نتاج وافد غريب . وهو من معطيات العقائد الأوروبية في تشكلها وصراعها خلال تاريخ طويل . ولكنه ليس من معطيات الاسلام ، بل إن الاسلام في تكامله وترابط القيم فيه يقيم من الدين والدولة كلاًّ متكاملاً . فالاسلام دين ومنهج حياة وشريعة وخلق . والمسيحية بطبيعتها منهج يقوم على العبادة والوصايا الأخلاقية ، وليست شريعة منفصلة ، لأنها لم تكن إلاّ إحدى رسالات بني إسرائيل ، مصدقة للتوراة (٨) ، جاءت مكملة للناموس . وميزة الاسلام التي خصته بأن يكون نظاماً متكاملاً هو أنه قد قدم مبادىء عامة وأصولاً ثابتة في مجال الشورى (٩) والعدالة والمساواة تصلح لاقامة مجتمع متماسك . وتترك للبشرية في تطورها واختلاف عصورها وبنياتها القدرة على تقرير اسلوب مناسب في إطار هذه الأصول . وهو ما يحول دون الجمود ودون التعارض مع تطور المجتمعات . غير أن هذه الأصول واجبة الاقرار ، وإن مقرراتها ثابتة لا تتعرض للتطور أو التحول . وهي تخضع أبداً لتغير المجتمعات . ومن ذلك حدود الله في الزنا والربا والخمر والسرقة .

١٩ ـ الحرية في مفهوم الاسلام ألاّ يبقى الإنسان عبداً لشهواته ولا عبداً لغير الله ، والاّ يخضع لسلطان غير سلطان الخالق . ويأنف أن يكون عبداً للانسان . والحرية في الاسلام هي حرية جامعة شاملة تقوم على التحرر من قيود الجهل والخرافة والوثنية والتقليد . والاسلام أول من دعا إلى هذه الحرية . ولقد علم الاسلام الانسان كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين . ولقد عرف الاسلام « الحق » عاماً شاملاً بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين ، بينما عرف الغرب الحق على أنه شيء في أوروبا ، وشيء في المستعمرات يختلف

عنه . ولقد كان المسلمون صادقين في تطبيق حرية الفكر على الناس جميعاً ، وحافظوا على القاعدة الأساسية : « لا إكراه في الدين » . ولم يسفكوا دمَ أحد عقاباً لـه ، لأنه قـال رأياً يخالف رأي الاسلام ، إلّا إذا اتصل ذلك القائل بالخيانة السياسية . وكما دعا الاسلام إلى تحرير الفكر دعا إلى تحرير الجسم ، فالاسلام هو الدين الذي جاء ناقضاً للرق .

٢٠ ـ إن أبـرز معطيات الاسلام هي قـدرته عـلى معـايشـة الحضـارات والثقـافـات المختلفـة ، واستمراره في مختلف الأزمنة والبيئات . فهو قادر على إجراء حركـة التصحيح من داخله ، وردّ الشبهات ومقاومتها ، والمحافظة الدائمة على طابعه الإنساني وأصله الربّاني . إن ميزة الاسلام في شموله وتكامله أنه جمع بين الحريات والضوابط ، وبين الفردية والجماعية وبين العلم والدين ، وبين العقلانية والوجدان ، وبـين الروح والمـادة ، وبين الـوحي والعقل ، وبـين الدنيـا والآخـرة ، وبـين الغيب والشهـادة وبـين الثبـات والتـطور ، وبـين المـاضي والحاضر ، وبين المحافظة والتجدد ، وبين الاسلام والانسانية . . .

كيف نقرأ هذا النص ؟

إذا كنـا قد خصّصنـا مكانـاً واسعاً لخـطاب عدواني واستبـدادي ومناقض لأبسط الحقـائق العلمية كهذا الخطاب ، فإن ذلك يعود إلى أهميتـه التمثيلية سـوسيولـوجياً وانتشـاره الواسـع من الناحية الاجتمـاعية ـ الثقـافية . من انـدونيسيا إلى المغـرب ، إلى افريقيـا السوداء وحتى أوروبـا وأمريكا (*) . نلاحظ أن نفس الفرضيات والمسلمات ، ونفس التصـورات والاعتقادات تفـرض نفسها على الجميع لكي تشكل خطاباً اجتماعياً ضخماً وجباراً (١١) . إن المسألة هي فعـلاً مسألـة خطاب جماعي اجتماعي وليست مسألة خطاب فـردي ـ شخصي . إذا نظرنـا إلى هذا النص من جـانبه اللغـوي نجد أن صـاحب الخطاب (الفـاعل) هـو « الاسلام » بـاستمرار ، أي الـوعي العقـائدي الجمـاعي الـذي يـرتبط في وقت واحـد بـالتـاريـخ الـدنيـوي (الـزمني) وبـالحـالـة السوسيولوجية الحاضرة وبرؤيا أخروية معروفة . إننـا لن نعرف شيئـاً عن هذا الـوعي الجماعي الـذي يبحث عن تماسكـه وتشكله وإبراز تفوّقه من خـلال شهادة أنـور الجندي هـذه ، إذا مـا اعتبرنا نصـه عملاً فـردياً يخصه وحده . لهـذا السبب ينبغي أن ننسى اسم كاتب النص تمـاماً ، ذلك أن أنور الجندي يقدم نفسه كناطق رسمي مخلص باسم أمة بأسرهـا (الأمة الاسـلامية) . ينتـج عن ذلك أن أيـة قراءة للنص ينبغي ألّا تلجـأ إلى أسلوب الـرفض القـاطـع أو التفنيـد « العلمي » الذي يحتقر هـذا النوع من الكتـابة . سـوف نلجأ فيـها يخصنا نحن إلى البحث عـما يمكن تسميته بالحقائق **الشغّالة** (**) .إن هذه « الحقائق » تفرض نفسها كرد فعـل عنيف تقوم بـه

(*) يقصـد المؤلف هنا الأقليـات الاسلاميـة المنتشرة في البلدان الأوروبيـة والأمريكيـة والتي تستمر عـلى اعتقاداتها التقليدية تماماً كما لو كانت في بلدانها الأصلية .

(**) استخدمت كلمة «شغال» كترجمة لـfonctionnel والمقصود بـالحقائق الشغـالة تلك الأفكـار الكبرى الخاطئة علمياً، ولكن التي تستمر في إلهـاب حماس الجمـاهير الـواسعة، إنها إذن فعّـالة وعـاملة في أذهان البشر .

المجتمعات التي تريد أن تعوِّض عن واقعها البائس والمزري ، وعن الانهيار الهائل لبناها التقليدية وذلك بواسطة الرفع الزائد من قيمة التراث الاسلامي والافتخار به . يتيح هذا الهروب داخل الذات المضخَّمة والمشكَّلة سابقاً عبر القرون تجنب أثر الصدمات التي تصيب الأنا الفردية والأنا الجماعية نتيجة للاحتكاك بالحضارة الحديثة . إن هذه الظاهرة ليست مقصورة على البلدان الاسلامية فحسب وإنما هي موجودة أيضاً في كل بلدان العالم الثالث الواقعة تحت الضغط الهائل لعملية التحديث والتصنيع . لكنها تتخذ في الاسلام مظهراً تراجيدياً بسبب أن الصراعات والتمزقات التي عرفها الغرب ما بين التراث والحداثة تزداد تعقيداً وصعوبة هنا نتيجة لانقطاعين تاريخيين لم يُعَالجا حتى اليوم وهما :

١ ـ انقطاع الاسلام الحديث بالقياس إلى الاسلام الكلاسيكي في أعلى ذراه الفكرية والابداعية .

٢ ـ الانقطاع التاريخي للعالم الاسلامي بالقياس إلى أوروبا الحديثة ، أي أوروبا التي تشكلت بدءاً من القرن السادس عشر [١١] .

إن هذه الملاحظة الأخيرة تدعونا إلى ضرورة القيام بقراءة تفكيكية ـ تركيبية للخطاب الاسلامي المعاصر . ينبغي فعلاً تفكيك الأحكام التعميمية المزعجة والتبسيطات السطحية الرديئة والتعبيرات الهائجة والأوامر الاعتباطية والهواجس العصابية التي تغذي الوعي الخاطىء للخطاب الاسلامي . والأسوأ من ذلك هو أن هذه الأشياء التي عددناها مستخدمة من قبل الوعي الخاطىء لهذا الخطاب كنوع من شعور الجماهير بوعيها وبالواقع وبأنها تصبو لتحقيق رسالة تاريخية !

ينبغي أن ندخل في المكان الذي حرَّرناه سابقاً بعض المعطيات الإيجابية للتفحص النقدي لكل التراث الاسلامي ، وذلك على ضوء الاكتشافات الأكثر حداثة للمعرفة العلمية .

إن تحليلاتٍ كهذه سوف تصطدم حتماً بعقبة اجتماعية ـ ثقافية ناتجة عن هيمنة الخطاب الاسلامي الذي نريد أن نضعه الآن موضع التفكيك والنقد . كيف يمكن القيام بتحليل كشاف لهذا الخطاب ينزع عنه التقديس والأسطرة ، ثم نريد في الوقت ذاته أن يصل تحليلنا هذا (قراءتنا هذه) إلى الوعي الساذج للمؤمنين ، أي الوعي الواحد الذي لا يتجزَّأ (indivise) والذي يخلط بين التاريخي والأسطوري ؟ إن مشكلة توصيل المعارف العلمية للجمهور العريض كانت قد طرحت كثيراً في الماضي ولا تزال تطرح حتى الآن ، ولكنها لم تُحَلّ أبداً ضمن ساحة العلوم الانسانية خصوصاً . هذا ما يفسِّر لنا وجود تلك المسافة الدائمة التي تفصل الناس المتخصصين عن الناس العاديين ، أو « العلميين » عن الايديولوجيين ، أو العقلانيين عن المؤمنين [١٢] . ينبغي أن نتجنب في الحالة الراهنة التطرف في عقلنة مواقف وجودية معقدة حيث أن الشعائر والعبادات لا تزال ترسخ وتدعم بشدة التنظيرات « الفكرية » للبسيكولوجيا الجماعية (علم النفس الجماعي) . لهذا السبب فإننا نعتقد أن الخطاب الاسلامي المتزمت

والصحيح(*) سوسيولوجياً ، لكن الخاطىء أو غير المقبول إطلاقاً من ناحية ابستمولوجية ، ينبغي ألاّ يُرفَض دفعة واحدة ودون نقاش . يجب علينا أن نفككه من الداخل ، في كل بناه التركيبية والتكوينية ، وذلك لكي نستمر في التواصل مع أنصاره الذين يشكلون الأغلبية الساحقة في المجتمعات الاسلامية .

الوعي الاسلامي والتراث الحي

إن مفهوم التراث الحي هو الشيء الوحيد الذي يشفع لنا حتى اليوم في التكلم عن وجود وعي إسلامي . يجب في البداية إعادة بلورة مفهوم التراث الحي لكي نخلّصه من الاستخدام (الاطلاقي) أو المطلق الذي كرسته التيولوجيات الدوغمائية لأديان الوحي [١٣] الثلاثة . من وجهة نظر الانتربولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع نجد أن كل شعب سواء أكان ذا كتابة أم لا ، يدّعي الانتساب إلى تراث « حي » : أي إلى نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل إلى أصل اسطوري أو متعالٍ والتي يتم تأبيدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي . فيما يخص أديان الوحي ، نلاحظ أن الكتابات المقدسة التي سُجّلت كتابةً ، باكراً جداً ، كانت قد ساهمت في ترسيخ الوعي باستمرارية ثابتة للأجيال التي قرأت نفس النصوص وتأملت فيها وفسرتها وطبقتها على مدى القرون المتطاولة . ضمن هذا التحديد نجد مشروعاً التفريق ما بين التراث بصفته ظاهرة اجتماعية تكرارية ، وإذن معرَّضة للتحجر والانقراض ؛ وبين التراث بمعنى الأصل ـ النموذج الذي يجّدد وينظم سلوك وأخلاقية أمةٍ بأسرها . من الواضح تاريخياً أن التوراة والأناجيل والقرآن كانت قد رسّخت شهادات حية خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية ـ نموذجية للوجود البشري . تحولت هذه الأحداث إلى نصوص ، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمة المؤمنة ليس كوثائق تاريخية تخص أمم الأزمنة الغابرة ، وإنما ككلام حيّ باستمرار . كل قارىء مؤمن يعيد من جديد استحضار هذا الكلام الحي وكأنه يقال للمرة الأولى . هكذا تتشكل سلسلة متتابعة من الشاهدين على النصوص (نصوص التراث الحي) والمفسّرين كما هو الحال في عملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي ، هذا الاسناد الذي يضمن ليس فقط صحة النقل عن النبي وإنما أيضاً استمرارية العمل والسلوك الذي توصي به هذه الأحاديث [١٤] . ثم تنغلق هذه السلسلة ضمن المناخ المعنوي والدلالات السيميائية والتصرّفات التي كانت الأمة قد أنجزتها بنفسها ومارستها على نفسها . وعلى هذه الشاكلة نجد أن التفريق ما بين الوعي الذاتي la présence à soi — sujet والوعي الموضوعي là présence à soi — objet يتم في داخل الوعي الموسّع الذي يشمل كل سلاسل الشهود ـ المفسرين التي تسيطر عليها الشهادة الأرثوذكسية (العقيدة) المرسّخة من قبل التراث

(*) يقصد اركون بعبارة «الصحيح سوسيولوجيا» أنه مُتبنىً من قبل عدد كبير جداً من البشر في المجتمع إلى حد أنه خاطىء تماماً من الناحية المعرفية والابستمولوجية . في القرون الوسطى ـ بل وحتى عهد قريب ـ كان الناس يعتقدون أن الشمس تدور حول الأرض وكان هذا الرأي يمثل « حقيقة » لا تناقش . . .

الحي [١٥] . يبقى تحليلنا هذا للتراث الحي سيكولوجياً أكثر منه تاريخياً أو سوسيولوجياً . إنه يستند إلى تصور معروف جيداً ومؤبد حتى اليوم من قبل الوعي الاسلامي الذي طبقاً له فإن المعنى الأخير موجود في القرآن والحديث النبوي وتعاليم الأئمة فيما يخص الشيعة ثم الاجماع (إجماع الأمة) . في الواقع إن هذه التعاليم المقدَّسة مهما تكن قيمة تعاليها هي مرتبطة حتماً بظروف عملية لانجازات تاريخية واقعية . بمعنى آخر ، فإن التراث الحي لن ينجو ـ وهو في الواقع لم ينجُ ـ من الاستخدامات الايديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخاصمة على السلطة والتملك والأرزاق . إن هذه المجابهة بين معنى تعالي كل فعل بشري ومعنى تاريخيته ، ما بين التصور والواقع ، ما بين الاسطورة والتاريخ ، لم تظهر بعد في الوعي الاسلامي ولم تُعرَف بصفتها مشكلة محورية تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية . سوف نستعرض فيما يلي بعض الأمثلة المشهورة التي رسَّخت نوعاً من الوعي التكراري التقليدي :

كيف يمكن ، مثلاً ، تفسير مسألة أن صحابة النبي والتابعين ثم الأئمة عند الشيعة كانوا قد رفعوا إلى مرتبة المفسرين المعصومين للوحي الآلهي وكل الأخبار المتعلقة به والذين لا يعتورهم الخطأ ولا النقص ؟

أم هل ينبغي علينا أن نستمر في الحفاظ على تلك النظرة التقديسية والمتعالية للوعي المدعوم من قبل التراث الحي ؟ في جميع الأحوال نلاحظ أن الوظيفة الميثولوجية لجيل الصحابة وسلسلة الأئمة هي شيء موجود بشكل واضح وصارخ في الخطاب الاسلامي المعاصر [١٦] .

ما الروابط الفعلية التي كانت قد حيكت أو نسجت على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والبسيكولوجية بين الفكر والحساسية المنبثقة عن الاسلام ـ أي عن التسليم بالنفس لله ـ وعن إدانة الفائدة أو الرِّبا وعن فكرة الرزق المقسوم من قبل الله ومفهوم الزهد واحتقار العالم الأرضي والصوم من جهة ، ثم استمرارية أو لا استمرارية العمل التاريخي والموقع الاجتماعي للعامل المنتج لفضل القيمة وآنية اقتصاد الحد الأدنى للمعاش ودور الملكية من جهة أخرى ؟ إننا نستخدم عن قصد كلمة روابط (أي التأثير المتبادل ما بين العوامل المادية والعوامل الثقافية ـ الروحية) وليس كلمة السببية المباشرة والخطية التي تنحو في اتجاه واحد ، مادياً كان أم مثالياً [*] . إن تفسيراً للتاريخ على هذا النحو ـ أي متخذاً ككل معاش روحياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ـ ينقذنا بالتأكيد من تلك اليقينيات الانتفاخية والمنهجية التي ترسخ (تؤبد) إسلاماً متعالياً فوقياً مُسيطراً على كل شيء ولكن دون أن يتأثر بأي عامل من العوامل المذكورة ! عندما نفعل ذلك يكف الناس عن ثرثرتهم السهلة المتعلقة بمسألة المرور من موقف الزهد في الحياة الدنيا واحتقار العالم الأرضي الذي رسخته الأخلاقية الكلاسيكية إلى مرحلة الامتلاك الواعي لكل التكنيك الحديث الخاص بالتطور والتنمية . وعندئذٍ يمكن لنا ـ وللمرة الأولى في تاريخ الفكر الاسلامي ـ أن نطرق مسألة العلائق ما بين الدين والايديولوجيا والمجتمع .

(*) من الواضح أن اركون يرفض كبقية كبار المفكرين المعاصرين نظرية الانعكاس الميكانيكية ويرفض النظرية المثالية ايضاً . إنه يعتقد بتداخل العوامل المادية والروحية وتفاعلاتها التي تشكل الصيرورة التاريخية .

فيما يخص هذه النقطة نلاحظ بوضوح مدى « الخربطة » والغموض والاضطراب الذي يعاني منه الوعي الاسلامي المعاصر بالقياس إلى الفكر الاسلامي الكلاسيكي الذي لم يكن يعرف ذلك . هذا مثال محسوس ضمن أمثلة أخرى على ظاهرة الانقطاع الفعلي للوعي الاسلامي المفترض أنه استمرار لماضيه ولتراث يقال بأنه حي دائماً . لتوضيح ذلك سوف نستشهد بشاهدين كبيرين على الوعي الإسلامي ، الأول هو الغزالي (توفي ـ ١١١١ م) ، والثاني ابن رشد (توفي عام ١١٩٨ م) . كلنا يعلم أن الثاني كان قد فنَّد طويلاً أطروحات الأول بخصوص موضوع قيمة المعرفة المكتسبة عن طريق العقل الفلسفي . إن مناظرة كهذه (ابن رشد ـ الغزالي) ليست مقصورة على الاسلام وإنما هي معروفة جيداً في كل أديان الوحي التي تعيش نفس الحالة التأويلية (la situation herméneutique) .

إن تفحص الحجج التي أثارها الطرفان (حجج الفلاسفة العقلانيين وحجج الفقهاء ـ التيولوجيين) يمكّننا من القبض على رهانات وآفاق وأسس تشكُّل المعنى داخل الوعي الاسلامي [١٧] .

كان الغزالي قد استخدم لغة جدّ صارمة في كتابه المعروف : « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » [١٨] . لكي يحدّد الموقع الفقهي ـ الديني لكل الفئات الاسلامية التي انحرفت في نقطة أو عدة نقاط عن اعتقادات المسلمين « الارثوذكسيين » (أهل السنة والجماعة) ، راح الغزالي يشرح ويوضح شروط سلامة وصحة كل معرفة بشرية . لكي نتيح للقارىء سبيل المقارنة بين الكتّاب الكلاسيكيين والكتّاب المحدثين في الاسلام ، فإننا نقدم بعض المقاطع ذات الدلالة من الفيصل :

الوعي الاسلامي ونقد المعرفة طبقاً للغزالي

« إعلم أن الذي ذكرناه مع ظهوره تحته غور بل تحته كل الغور ، لأن كل فرقة تكفر مخالفتها وتنسبه إلى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام . فالحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش . والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول في « أنه ليس كمثله شيء » . والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له . والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكفير للقدماء ، وتكذيب للرسول في التوحيد .

ولا ينجيك من هذه الورطة إلّا أن تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما فيه ، فينكشف لك غلو هذه الفرق ، وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً . فأقول :

التصديق : إنما يتطرق إلى الخبر ، بل إلى المخبر ، وحقيقته الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول (صلعم) عن وجوده . إلّا أن للوجود خمس مراتب ، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب . فإن الوجود : ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي .

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق . . .

أما الوجود الذاتي : فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكاً . وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات وهو ظاهر ، بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه .

وأما الوجود الحسي : فهو يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجوداً في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهده النائم .

وأما الوجود الخيالي : فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسِّكَ فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة فيل أو فرس وإن كنت مغمضاً عينيك ، حتى كأنك تشاهده ، وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج . . .

وأما الوجود العقلي : فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى . . .

وأما الوجود الشبهي : فهو ألاَّ يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل . . .

ـ إعلم أن كل من نزل قولاً من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين . وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ، ويزعم أن ما قاله لا معنى له ، وإنما هو كذبٌ محض ، وغرضه فيما قاله (الضمير يرجع إلى النبي) التلبيس أو مصلحة الدنيا . وذلك هو الكفر المحض والزندقة . ولا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل كما سنشير إليه . وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الاسلام إلاَّ وهو مضطر إليه .

ـ فاسمع الآن قانون التأويل . فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وأن شيئاً من ذلك ليس من حيِّز التكذيب . واتفقوا أيضاً على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر :

والظاهر الأول هو الوجود الذاتي فإنه إذا ثبت تضمن الجميع ، فإن تعذر فالوجود الحسيّ ، فإنه إذا ثبت تضمن ما بعده ، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي وإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي . ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلاَّ بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين .

وقد ذكرنا الموازين الخمسة في «القسطاس المستقيم » وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً » (١٩) .

تدخُّل ابن رشد

على الرغم من احترامه النسبي للشكل المنهجي والمنطقي للعقلانية ، فإن الوعي الذي يريد تأسيسه الغزالي يبقى منغمساً في المناخ النفسي المعقد المندرج ضمن المصطلحات التالية : روح ـ قلب ـ نفس ـ عقل .

راح ابن رشد يجذِّر (أو يعمِّق) التفريق ما بين المعرفة الفلسفية وكل الأنواع الأخرى

للمعـرفة . في نصٍ لـه قصير ، لكن حـازم في لهجته [٢٠] ، يشـرح ابن رشد هـذه الحالـة على طريقة كبار الفقهاء الذين يطلقون فتوى ما بخصوص قضيـة فرديـة محددة . يقـول ابن رشد مـا فحواه :

١ ـ الفلسفة هي علم استدلالي وليست مجرد تصورات ذات مناهج ونتـائج قلقـة (أو غير مؤكدة) .

٢ ـ علمية الفلسفة تعتمد على التطبيق الصحيح للمبادىء الأساسية للمحاكمة القياسية .

٣ ـ الرجوع إلى هذا العلم ليس فقط ممكناً بالنسبة للمسلمين وإنما هو واجبٌ وفرض .

إن العقبات والصعوبات التي اعترضت الفيلسوف ابن رشد في ممارسة خطته الفلسفية من قبل الفقهاء التيولوجيين الذين لم يكونوا يرون في العلم إلا عنصراً دخيلاً هي بالضبط نفسها التي يمثلها اليوم الايـديولـوجيون من أمثـال أنور الجنـدي لكي يمنعوا دخـول العلم الغربي[٢١] ، إلى ساحة الفكـر العربي ـ الاسلامي . لهذا السبب نقـول بأن المـوقف الاسلامي السـابق من الفلسفة (موقف الغزالي مثـلاً) هو مـوقف ثابت ومستمـر في الوعي الاسـلامي . إنها لحقيقة تـاريخية أن جهود ابن رشد قد بقيت ورقة ميتة في أرض الاسلام ، في الوقت الذي أثـارت فيه تيـاراً فكريـاً محـرِّراً في الغرب المسيحي ـ الـلاتيني . لكن ينبغي الَّا نستنتج من هـذا الكلام حكـماً ذهنيـاً [*] يؤدي إلى القول بأن العقليـة العربيـة ـ الاسلاميـة ترفض رفضـاً قاطعـاً التفكير الفلسفي [٢٢] . ذلك أن غياب الفكر الفلسفي ـ العقلاني من ساحة الاسـلام العربي ـ السني لم يكن في يـوم من الأيام لا جذرياً ولا نهائياً . يعود الأمر في الحقيقة إلى الغياب التدريجي ـ كما هو الحال في المغـرب مثلاً ـ للأطر الاجتماعية ـ الثقافية التي تتيح إمكانية وجـود المعرفـة الفلسفية [٢٣] . لم يكن ممكنـاً لتفكير ابن رشد أن يبدو بالقياس إلى الوعي الاسلامي المتشكل نتيجة للتأمـل المستمر لكـلام الله على طريقـة الصوفيـين المنغمسين في الجـو التقديسي العـام للقرون الـوسطى إلَّا مجـانياً ومـزعجاً لدرجة الخطورة . في الواقع ، إن هذا الفكر يطرح صعوباتٍ نظرية لم يكن ممكناً حلها وتجـاوزها عن طريق الجهاز التصوري والمنطقي والبلاغي لأرسطو . ماذا يعني مثلاً مقطع كهذا :

« وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل الموجودات واعتبارها ، وكـان الاعتبار ليس شيئـاً اكثر من استنبـاط المجهول من المعلوم ، واستخـراجه منـه وهذا هـو القيـاس أو بـالقيـاس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبيّنٌ أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمَّى برهاناً .

ـ فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجـوب معرفـة المقاييس الفقهيـة

(*) المقصود باطلاق حكم ذهني (mentaliste) او بالاحـرى ذهنوي هـو القول بـأن شعباً من الشعـوب مؤهل « بالطبيعة » للعلم والفلسفة في حين أن شعباً آخر يرفض ذلك بالطبيعة وبشكل ازلي وابدي . لقد وقع في هذا المطّب بعض المستشرقين وتلامذتهم من العرب . سوف نمتنع عن ذكر الاسماء .

على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف [٢٤] أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه .

ـ وليس لقائل أن يقول : إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذا لم يكن في الصدر الأول . فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يُرَى أنه بدعة ! . . .

ـ فبيِّنٌ أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك . كما أنه عسير أن يستنبط واحدٌ جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك ، وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك .

ـ فبيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة ، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشاركٍ لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام » [٢٥] .

إن التحدث عن علم يقيني ومتفوق على كل العلوم الأخرى والذي كان قد تشكل في أسسه وأدواته قبل ظهور الاسلام وخارج أية إشارة إلى القرآن ، هو شيء غير محتمل سيكولوجياً فيما يخص الوعي الساذج للمؤمنين أو الرؤيا المؤطّرة والمغلَقة لفقهاء كل المدارس الاسلامية التقليدية . إن ابن رشد إذ يحتاط لنفسه ويختبىء وراء العلم الرسمي الذي يقرّر وحده شرعية أو لا شرعية أية مبادرة أو معرفة بشرية (نقصد بالعلم الرسمي علم الفقهاء المرتبط بالسلطة الخليفية) ، وإذ يستخدم كلمة عارف ذات الإيحاء الصوفي بدلاً من فيلسوف ، فإنه يحاول بذلك عدم الظهور بمظهر الخارج على العلم الرسمي التقليدي للفقهاء . لكنه في الواقع كان قد وضع الوعي الاسلامي في مواجهة تحدٍ كبير لم يستطع أن يرتفع إلى مستواه أو أن يواجهه حتى يومنا هذا . إن ابن رشد إذ يقول بأن العقل البشري قادر على إنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة ، وأن هذه الحقيقة هي التي تستطيع وحدها أن تفسر الحقيقة الموحى بها ، وإذ يشدد على ضرورة التضامن التاريخي ما بين مفكرين ينتمون إلى عصور وديانات مختلفة ـ حتى الوثنية منها ! ـ وعلى إمكانية هؤلاء المفكرين في إنجاز حقيقة عقلانية ، فإنه بذلك كله يغلّب التاريخ المحسوس (الأرضي) على التاريخ المتعالي ، ويعاكس الحقيقة العمودية التدشينية (حقيقة الوحي) والمطلقة بحقيقة أفقية تقدمية قابلة للتعديل والتصحيح باستمرار . وعلى الرغم من أنه انزلق على نحو خطير في إطار التفكير الأرسطي ، فإنه كان قد طرح ولو بشكل ضمني لأول مرة في تاريخ الاسلام مسألة تاريخية العقل . إنه بذلك قد افتتح للفكر الاسلامي ساحة الحداثة العقلية التي ستشق طريقها في الغرب مفرِّقةً ما بين التعالي والمحسوسية ، وبين المعرفة الأولية والمعرفة التجريبية ، والمقدَّس والدنيوي والسلطة الروحية والسلطة العلمانية والفضاء الاسطوري والفضاء التاريخي للمعرفة ، الخ . . .

كنا قد رأينا سابقاً كيف يتكلم أنور الجندي باحتقار شديد عن هذه الفتوحات (الانجازات) الحديثة للعقل البشري . سوف نرى الآن كيف أن مؤرخاً مصرياً معروفاً يصفّي هو الآخر دفعة واحدة التفكير الاسلامي المتأثر بفلسفة الاغريق :

« إنني لا أوافق محمود قاسم في آرائه عن ابن رشد ولا في مهاجمته للأشاعرة وتمجيده للمعتزلة . إنني ـ كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري ، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم ـ أنكر كل الانكار فكرة محمود قاسم الرئيسية ، وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية ، والمذهب الرشدي من ناحية ثانية ، أقرب عقلاً إلى روح الاسلام من مذهب الأشاعرة[٢٦] . إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الاسلامي الناطق باسم القرآن والسنة ، المعبر عنها في أصالة وقوة . وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا ، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور ، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة »[٢٧] .

في مقدمته للطبعة السادسة لكتاب منتشر في كل الجامعات العربية ، نجد نفس المؤرخ ـ الباحث يؤكد على موقفه السابق بالكلمات التالية :

« أما العقلانية التي لدى فلاسفة الاسلام المشّائين أو الأفلاطونيين المحدثين ، فقد كانت عقلانية مشبعة . ما زلت أقول : إن الكندي والفارابي وابن سينا وإبن رشد « مقلدة اليونان » . و « المقلد غير عقلاني » . إن ما لدى الكندي وابن رشد من عقلانية أصيلة إنما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين . أما قول الكندي وابن رشد بعصمة « أرسطو » فهو تقليد أعمى مشوه ، غير واضح وغير متناسق . كان هؤلاء متفلسفة وليسوا فلاسفة »[٢٨] .

هكذا نلاحظ كيف أن البحث الجامعي الأكثر تعمقاً والأكثر تنقيباً والأكثر انتشاراً بين الجمهور المثقف يقدم دعماً « علمياً » للخطاب الايديولوجي الذي يضغط بدوره على مسار البحث الفكري العربي وعلى الباحثين ككل[٢٩] . لا ريب في أن الانخراط الحماسي لعلي سامي النشار في خط المدرسة الاشعرية ، وعبد الرحمن بدوي في خط « الفلاسفة الصرف » يشهد على الحيوية النضالية للفكر المعاصر في الاسلام . لكن يؤخذ على هذين الخطين طابعهما الجدالي polémique والايديولوجي الواضح مما أدى ـ ويؤدي ـ إلى ضياع الوعي الاسلامي المعاصر وانزلاقه في خصامات وصراعات عتيقة بالية في الوقت الذي تتراكم فيه أمام هذا الوعي ساحة هائلة للامفكّر فيه l'impensé الناتج عن الانقلابات التي تصيب نظام الحياة التقليدية في العمق وتجعل بالياً وعتيقاً أيضاً كل ما فُكّر فيه سابقاً وكل ما كان ممكناً التفكير فيه le pensé et le pensable . لنحاول الآن أن نقيس حجم الهوة ما بين خطابات الوعي الاسلامي المعاصر وخطابات الوعي العلمي المعاصر الذي هو في طور التشكل والانبثاق الآن .

الوعي الاسلامي والمعرفة العلمية

إن المواجهة التي سنجريها الآن تبدو مجانية وغير ذات جدوى في نظر الوعي الاسلامي . ذلك أنه طبقاً لهذا الوعي فإنه لا توجد أية معرفة « علمية » صحيحة لم تكن قد اكتشفت وعرفت من قبل التراث الاسلامي ، ثم إن أضاليل العلوم الحديثة لا تخدع إلا أولئك الذين انجرفوا في خط الغرب . هذا الموقف الرفضي المبدئي يضطرنا إلى أن نشدّد من الحذر والاحتياط في معالجة هذا الموضوع . لكن نجد في الوقت ذاته أن الحقيقة الموضوعية تضطرّنا إلى القول بأن الرفض الأكثر تعنّتاً للثقافة الغربية يجيء عادة من أولئك الذين يجهلون كل شيء عن تقدم المعرفة العلمية وإنجازات العلوم الانسانية الحديثة منذ ١٩٥٠ ثم الشروط الواقعية التي تحقّقت فيها إنجازات هذه العلوم . إن الكتاب المسلمين ومؤلفي الكتب المدرسية والجامعية يستمرّون في نقد الاستشراق انطلاقاً من بعض كتابات ارنست رينان ولابي ول . غوتييه . L) Gauthier) واي . ف . غوتييه (E , F Gautier)وغولدزيهر (I. Goldziher) [٣٠] .

إن المواجهة التي ينبغي أن نقيمها هنا في الاسلام كما في كل المجالات الأخرى تنطلق من الوعي الكامل بالحالة الحاضرة للمعرفة العلمية الحديثة . في مؤتمر علمي حديث مكرس للعلوم الانسانية ، راح الفيزيائي ب . جيرمان يحدد بدقة عالية « الحالة الثقافية المعاصرة » للبشرية وذلك على ضوء المبدأين التاليين :

١ ـ أنه لا يوجد أي جزء (أية ذرة) من أية تجربة (تجربة فيزيائية أو كونية أو بيولوجية أو بشرية أو اخلاقية او دينية ، الخ . . .) تستعصي كلياً على تفحص وتمحيص المناهج العلمية الاختصاصية .

٢ ـ إنه لا يوجد أي جزء من أية تجربة ، وخصوصاً التجربة الإنسانية ، يمكن استنفاده كلياً من قبل التحليلات العلمية التجريبية والوضعية » [٣١] .

يعني هذا الكلام الهام أن المعرفة البشرية سوف تستمر ممزّقة طويلاً ما بين الكتابات العلمية المتخصصة التي تشكل نوعاً من السلطة العليا من جهة ، وبين الخطابات العمومية ذات الطابع الديني التقليدي أو الطابع الديني ـ الجديد (خطابات ايديولوجيا الأمل والاحتجاج والتحرير ، الخ . . .) إن العلوم الأكثر إتقاناً والأكثر افتتاحاً واستكشافاً سوف تستمر في ضمان السيطرة الثقافية والتكنولوجية على الظواهر الطبيعية والبيولوجية والفيزيولوجية وربما الاجتماعية والاقتصادية . إنها سوف تضمن باستمرار تحسين مناهج وأساليب البحث والتفكيك التاريخي العلمي ، ثم التلاعب بالواقع من أجل التوصل إلى نتائج عملية تطبيقية . لكن هذه الانجازات وهذا « التقدم » المطرد لن يؤدي بالضرورة إلى اكتشاف ثابت ونهائي لمعنى الوجود البشري ، أو إلى تكوين اخلاق « علمية » للعمل ، أو إلى إنجاز انتولوجيا خاصة . بالمقابل ، نلاحظ أن الخطابات الدينية التقليدية المحارَبة اليوم من قبل المعارف الحديثة أصبحت تفقد تدريجياً ـ إن لم تكن قد فقدت كلياً ـ الاحتكار الطويل ، الذي مارسته في إنتاج الحقيقة المطلقة والكلية المتعلقة بالكائن والعالم والتاريخ . . . إن البشر المعاصرين المنقطعين أكثر فأكثر عن ذرى التقديس

والتبرير والاعتقادات والمعارف والتصرفات التقليدية ، ولكن الذين لم ينتسبوا بعد بشكل كامل إلى الروح العلمية ، يعيشون الآن مرحلة قاسية متمزقة من تطور النوع البشري . انهم يعيشون مرحلة التحول المرير والانتقال من رؤيا قديمة للعالم إلى رؤيا أخرى جديدة .

ضمن هذه الرؤيا الواسعة للأمور يمكن لنا أن نضيء الحالة الراهنة للوعي الاسلامي الذي ينبغي عليه أن يساهم في تخطّي العقبة الأساسية لعصرنا الراهن ، أي تجاوز التناقضات التقليدية ما بين الايمان والعقل ، الوحي والتاريخ ، الروح والمادة ، والارثوذكسية والابتداع ، والمعنى الحقيقي والمعنى الخاطىء الخ . . . ينبغي القيام بذلك من أجل تحديد موضع الخطابات البشرية العديدة على ضوء المناهج المتجددة باستمرار للمعرفة الموضوعية . إننا إذ نقوم بذلك من خلال الوعي الاسلامي فإنما نريد إصابة هدفين في وقت واحد ، الأول نظري والآخر عملي .

الهدف النظري

إحدى سمات العلم الحديث هي سرعة تغير مبادئه ومنطلقاته النظرية ، وذلك على عكس العلم الكلاسيكي الذي يأبى أن يضع « حقائقه العلمية » على محكّ التساؤل والشكّ . هناك إذن ديناميكية للعقل وللمعنى حساسة جداً لمسألة التغيُّر الذي أصاب مفهومات كان يُعتَقَد بأنها ثابتة ونهائية من مثل : مفهوم العقل الخالد ، الجوهر ، الأصل ، برهان ضروري ، وحي ، كلام الله ، أصول ، أحكام ، الخ . . .

إذا ما استثنيا فئة قليلة نادرة من الباحثين المسلمين الذين قبلوا أن ينخرطوا نهائياً وبشكل كامل في مجال ممارسة العلم الحديث وتطبيق أدواته ومناهجه (*) ، فإنه ليمكن القول بأن الفكر الاسلامي « الأرثوذكسي » يستمر حتى الآن في تكرار المواقف الدوغمائية التي تعود إلى العصور الوسطى [٣٢] . كنا قد رأينا سابقاً ـ من خلال عرضنا لنص الجندي ـ كيف أن حقائق الإسلام تُؤَكَّدُ بكليتها وبدوغمائيتها دون أية مناقشة أو طرح أي تساؤل حول قضايا أساسية تطرحها المعرفة الحديثة من مثل التمييز ما بين الحقائق السوسيولوجية الشغّالة les vérités fonctionnelles والمعطيات الواقعية الحقيقية ، أو بين الضرورة الايديولوجية والضرورة الانتولوجية أو بين الايديولوجيا « العلمية » والمعرفة الموضوعية ، أو بين استراتيجية المعرفة لأهداف ذاتية وطائفية ثم المعرفة لأجل المعرفة ، أو بين روح دوغمائية ونشوء نقدي للمعنى ، الخ . . .

تمثل كل هذه التمايزات شروطاً أساسية لازمة لا بدَّ منها من أجل « إحياءٍ ثانٍ للعلوم الدينية » ، أي من أجل دمجٍ كامل للفكر الاسلامي ضمن معرفة الوضعيات ، أو المعطيات الواقعية المحسوسة للوجود les positivités (العالم ، التاريخ ، الملكية ، القيمة ، السلطة ، اللغة ، العمل) [٣٣] . إن المسلمين إذ يستمرّون في القول بأن هذه الوضعيات والمسائل كانت قد حدّدت وعرفت من قبل الاحكام الشرعية (الأحكام المستنبطة من النصوص) فإنهم بذلك

(*) لكنهم عندئذ يدانون من قبل خطاب الأغلبية التي تنعتهم بالمستغربين occidentalisés الذين خسرهم الاسلام « الصحيح » .

يدلُّون على أنهم لم يتخلَّوا بعد عن الفكرة الدوغمائية التي تقول بأن الأمة الاسلامية هي الأمة المختارة من قبل الله ، يعني موقفهم هذا رفضاً قاطعاً لأي تفكير جديد حول معنى ودلالة هذا الاختيار الذي يدَّعيه أيضاً وبنفس القوة اليهود والمسيحيون ، وبشكل عام كل المبشرين .

يلغي هذا الموقف تماماً الشرط التاريخي واللغوي للانسان ويؤبِّد الهوة التي تفصل التقريرات العاطفية الذاتية الخاصة بالمعرفة الفئوية الانغلاقية عن التقريرات العلمية الموضوعية القابلة للتعديل والتصحيح باستمرار .

إن المقطع الذي استشهدنا به آنفاً من كتاب الغزالي يوضح تماماً المسافة التي تفصل الفكر الاسلامي الكلاسيكي عن الفكر المعاصر ، ثم المهمات الملقاة اليوم على عاتق هذا الأخير . لكي يتمكَّن من أن يخدم جيداً مصالح الفئة المنتخبة والصالحة - أهل السنة والجماعة - ضد جماعات أخرى منافسة لجأ الغزالي إلى تركيب معرفة موضوعية مستندة إلى تحديدات جذرية . بمعنى آخر ، فإن المعرفة ذات الهدف أو المقصد الفئوي لم تمنع ظهور المعرفة ذات الهدف العلمي الخالص . إلَّا أننا نلاحظ أن الهدف العلمي الخالص سوف يُهجَر نهائياً عندما يتعلق الأمر بتفضيل **الحقيقة الارثوذكسية** على النقد الفلسفي للمعرفة . إن هذا الصراع ما بين النوعين السابقين من المعرفة (المعرفة الدينية المطلقة والمعرفة الفلسفية) هو سمة كل فكر خاضع لضبط الظروف التاريخية القاسية وهشاشة وآنية الأدوات الثقافية والمنهجية المتوفرة (المنهجية الأرسطية والميتافيزيك الأفلاطوني الجديد فيما يخص الغزالي) ، ثم الشعور الغامض بوجود حقيقة متعالية ، لكنْ ، عصية على المنال . لقد عاش الوعي الاسلامي هذا الوضع على شكل **الحالة التأويلية** حيث نجد أن القارىء المؤمن للنص المُوحَى يعتبر نفسه ذاتاً مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله . إن الوعي الاسلامي مضطرٌّ لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها ، أي حتى الدخول في **الدائرة التأويلية** le cercle herméméutique حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنها ترتد حتماً في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر .

إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية يستدعي أولاً وقبل كل شيء إضاءة المسألة الانطولوجية . نلاحظ في الحالة الأولى - أي الحالة التأويلية - أن الروح المنغمسة في انطولوجيا بمتناول الجميع (كانت الانطولوجيا القرآنية في البداية مستقلة عن كل تنظير تيولوجي أو فلسفي) تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النصوص . لكن ، نلاحظ في الحالة الثانية (حالة الدائرة التأويلية) أن التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يؤدي إلى حذف كل مرمى تيولوجي . إن البحث عن الانطولوجيا في المناخ الاسلامي يستدعي هو أيضاً توضيحاً لكل العناصر والروابط التي نشأت وتطورت حتى اليوم وتعاطاها المسلمون مع النص القرآني والنصوص التي تلته فيما بعد والتي أصبحت معيارية ومقدَّسة أيضاً مثل نصوص كبار الفقهاء من رؤساء المدارس (مالك ، أبو حنيفة ، الشافعي ، ابن حنبل ، الأشعري ، جعفر الصادق ، ابن بابويه ، الخ . . .) . كنا قد حددنا سابقاً وفي مكان آخر الطريق الذي ينبغي سلوكه من أجل مراجعة نقدية للتراث الإسلامي (٣٤) . نريد أن نلحّ هنا مرة أخرى على مسألة

العقبات الايديولوجية التي تؤخّر حتى الآن كل الجهود والمراجعات النقدية والنظرية وتحرفها عن اتجاهها الصحيح .

الهدف العملي (التطبيقي) والاغترابات الايديولوجية

إن إدراج الوعي الاسلامي ضمن ساحة البحث النظري المعاصر يعتمد على نوعية الروابط الحقيقية ـ الواقعية أو الخيالية التي تربط هذا الوعي بوجوده الذاتي الخاص من جهة ، وبتاريخ المجتمعات التي تشكّلَ فيها وأثّر في مجراها من جهة أخرى . لهذا السبب ، فإن أية قراءة نظرية للخطاب الاسلامي ينبغي أن تصحبها قراءة تطبيقية لمختلف الفئات الاجتماعية التي يتوجّه إليها هذا الخطاب . ينبغي في الواقع طرح هذين السؤالين :

ـ هل سوف يستمر الوعي الاسلامي المعاصر ـ على إثر خطى الوعي الاسلامي الكلاسيكي وبنفس الحدة الايديولوجية ـ في ادّعاء الارتباط بأمة روحية يُعتَبَر جميعُ أعضائها إخوة متساوين متراصين مهما يكن حجم اللامساواة والعداوات التي تفصلهم واقعياً ومعاشياً بعضهم عن البعض الآخر ؟

ـ أم هل أن هذا الوعي يريد ـ وللمرة الأولى في تاريخه ـ أن يساهم في دفع الفئات الاجتماعية المختلفة (الطبقات الاجتماعية) لكي تعي واقعها الحقيقي ضمن نظام الظلم واللاعدالة الذي يسود كل مجتمع بشري ؟

إن الخطاب الاسلامي كان دائماً غامضاً فيما يخص هذه النقطة الحساسة . ذلك أنه بواسطة شعاراته الميتافيزيكية كان يغذّي دائماً وعي المسلمين بوجود هوة ساحقة ما بين الأعمال والمبادرات البشرية من جهة ، وما بين القانون الديني الكامل والمعصوم من جهة أخرى . ضمن هذا المستوى العمومي والغائم للأشياء راح الوعي التاريخي الحقيقي يمّحي ويذوب في أحشاء الوعي الأسطوري ، ونتج عن ذلك أن كل الصراعات والأحقاد والتناقضات التي شهدتها المجتمعات الاسلامية ـ كما يشهدها أي مجتمع بشري ـ راحت تُغَطّى وتُحجَب بواسطة خطاب هائل يركز في وقت واحد على مسؤولية الأفعال البشرية والانتساب الكامل للصورة المثالية للأمة وعلى الأمل في الخلاص النهائي في الحياة الأخروية . لكن ، ينبغي أن نشير هنا إلى اختلاف أساسي بين الخطاب الاسلامي الكلاسيكي والخطاب الاسلامي المعاصر . قبل ظهور فكرة القوميات الحديثة كان الخطاب الاسلامي الرسمي منافَساً دائماً من قبل مجموعة خطابات أخرى معارضة تدعي أيضاً أنها إسلامية ، وأن إسلامها (أو إسلام كلٍ منها هو وحده الصحيح) . نشير هنا إلى الطوائف العديدة التي كان قد تكلم عنها مؤرخو البدع في الاسلام . في الواقع إن هذه الطوائف تمثّل جماعات إثنية ـ ثقافية متميزة تبحث عن هويتها الخاصة ضدّ فكرة الذوبان في الوحدة الصارمة التي تؤسّسها السلطة المركزية . نحن نعلم أن السلطة الخليفية المعتبرة من قبل طائفة الأغلبية أنها هي وحدها الشرعية كثيراً ما نُقضت وأزيلت من قبل سلطات أخرى ـ طوائف أخرى ـ استطاعت في وقت ما أن تفرض شرعيتها (٣٥) . يمكن القول إذن بأن الخطاب الاسلامي

الكلاسيكي كان قد عبَّر بشكل غير مباشر وبواسطة صيغ وتعبيرات تيولوجية ـ أسطورية عن التنّوع السوسيولوجي ـ التاريخي للعالم الفسيح الذي انتشر فيه . لكنه ، في الوقت نفسه ، كان قد حذف ومحا تماماً كل الخطابات التي تنحو نحو التميُّز والاختلاف ، أي تلك الخطابات التي لم تتمثّل البنية التيولوجية ـ الاسطورية كالوحي والتراث النبوي وتعاليم الأئمة وتعاليم الفقهاء والرؤيا التيولوجية الخاصة بالخطابات « الاسلامية » . إن الحالة الراهنة تتميز بحذف أو اقصاء أشدّ وأكثر جذرية للخطابات المعارضة ، ثم بطغيان متزايد للخطاب الاسلامي الرسمي . نحن نعلم الآن أسباب هذا التغير أو التطور . يعود ذلك في الواقع إلى أن المجتمعات الاسلامية تستخدم الآن كل وسائل التقنية والأساليب الايديولوجية التي أتاحت ولادة القوميات الحديثة في الغرب . هكذا ساهم الراديو ـ خصوصاً بعد اختراع الترانزستور ـ والتلفزيون والتعليم المجاني المكثّف والصحافة والجيش والبوليس ومختلف الأجهزة الادارية للدولة في توحيد الوعي الاسلامي ضمن إطارات قومية مختلفة جداً . إن الخطاب الاسلامي المعاصر إذ يتوجّه بعزم نحو مرحلة البناء الوطني فإنه يميل إلى استبدال العمل التاريخي بالمضمون الانطولوجي القديم . لكنه لا يمتلك للقيام بهذه المهمة الوسائل والأدوات النظرية والمنهجية الضرورية التي تربط هذا العمل التاريخي بكل معطيات الماضي والحاضر والمستقبل للمجتمعات الاسلامية . إن الخطاب الاسلامي المعاصر إذ ينزلق نحو أرضية إيديولوجية صارخة فإنه يُبقي على ذلك الغموض أو الالتباس القديم المذكور آنفاً . صحيح أن الخطاب الاسلامي الراهن يملأ وظيفة إيجابية إذ يتيح إنجاز تقدم نوعي للأحوال الاجتماعية للمواطنين ويسهم في التقدم العالمي للقوميات ، لكنه في الوقت نفسه يُخفي أو يحجب كل أنواع اللاعدالة واللامساواة الحقيقية المعاشة ، وكل آليات الوصول إلى السلطة وممارسة السلطة وكل القيم الايجابية للاحتجاج والمعارضة وذلك بتغذيته لوعي إصطناعي منتفخ يوهم بوجود وحدة جماعية مقدسة للأمة ، يساعده في وظيفته الايديولوجية هذه غيابُ الطبقات الاجتماعية المتمايزة ـ هناك طبقات في المجتمعات الاسلامية لكن غير متمايزة ومتباعدة بما فيه الكفاية ـ التي كان يمكن لها أن تنتج خطابات ايديولوجية منافسة . نلاحظ في هذه المجتمعات وجود إمَّا بورجوازيات إصلاحية تستند على بنى عتيقة للسلطة ، وإمَّا مجموعات من المناضلين الذين خرجوا من صفوف الطبقات الشعبية أثناء حروب التحرير الوطنية أو « الثورات » الداخلية . في كلتا الحالتين نجد أن القادة المتسلّطين يقاسمون « الشعب » نفس القيم الثقافية ونفس المعتقدات التقليدية (على الأقل في تصريحاتهم وخطبهم الرسمية) .

يحق لنا الآن التساؤل عن الدور الذي يلعبه المثقّفون في هذا الخضم السوسيولوجي ـ الثقافي الذي يُنتج ويَستهلِك نفس الخطاب الاسلامي . نلاحظ أولاً أن المثقفين المسلمين لا يشكلون في أي مكان من الأمكنة قوة سياسية ـ سوسيولوجية مستقلة ومتميزة . إنهم معزولون في كل مكان وقليلو العدد . . ثم إنهم ينقسمون إلى فئتين :

الفئة الأولى : هم التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية أو على « الاشتراكية العلمية » .

وأما **الفئة الثانية** : فهي تضم التقليديين الملتصقين فقط «بالقيم» الاسلامية . لكننا نلاحظ أيضاً أن التحديثيين يخضعون - بسبب اعتقاداتهم الدينية أو القومية - إلى فرضيات ومسلمات الخطاب الاسلامي ، في حين أن التقليديين يتصرفون غالباً في حياتهم اليومية بشكل مخالف جداً للمبادىء والاعتقادات التقليدية التي يدّعون حمايتها . لهذا السبب نقول بأن الخطابات المعلنة او الظاهرة تفيدنا في فهم التصورات المعروفة للوعي الجماعي الخاضع لضغوط لغوية وتاريخية وسوسيولوجية أكثر مما تفيدنا في فهم المضامين الحقيقية للوعي الفردي ، أي للانسان كإنسان له قضاياه وهمومه الشخصية . إن للوعي الفردي حياةً سريةً داخلية لا يمكن التعرف عليها من خلال الخطابات الاسلامية الرسمية ، وإنما يمكن لنا أن نلتقطها عن طريق إصغائنا لما لا يقال (le non — dit)، وللصمت ، وللكتابات التلميحية ، وللتصرفات التعويضية والتبريرية ، وللعواطف الصارخة والأشجان ، وللمزيدات ، وللعنف ، ولكل ما هو موظّف ومختبىء وراء العبادات ، ثم الحياة الجنسية . . . .

سيكون ممتعاً جداً من وجهة النظر هذه أن نتفحص مسألة ممارسة الشعائر الدينية التي بلغت الآن مرحلة انتعاش هائل في المجتمعات الاسلامية . ينبغي أيضاً أن نصغي جيداً لـ « هتاف الصامتين » كما كان قد فعل منذ أمد قريب أحد الباحثين الاجتماعيين المصريين وهو سيد عويس (٣٦) .

من النافل القول إن كل ما ذكرناه سابقاً يبقى غير كافٍ من أجل تحديد سمات الوعي الاسلامي في نشوئه وتطوره التاريخي وفي أزمته الكبرى الراهنة . إننا نأمل على الأقل أن نكون قد حددنا المسار الذي يتيح إمكانية تفحص هذا الوعي بكل أبعاده التاريخية والسوسيولوجية واللغوية والبسيكولوجية . سوف نسمح لأنفسنا قبل أن نختتم هذا المقال بتسجيل الملاحظات التالية كنتائج مؤقتة :

- إن الوعي الاسلامي كان قد أسس من قبل القرآن ، وغذي فيما بعد من قبل التأمل المستمر والطويل للرسالة القرآنية وللتجربة النموذجية لمحمد في المدينة ومحاولة تمثّلها . وهذا العمل لم ينقطع أبداً طيلة القرون المتطاولة على الأقل فيما يخص طموحات الوعي الفردي والجماعي وآماله .

- الوعي الاسلامي كان قد عاش بكثافة واضحة الحالةَ التأويلية وساهم في إغنائها وإخصابها إلى حد كبير . إننا نتوقّع ونأمل أن يتيح له هذا الشيء إمكانية مواجهة المشكلة المركزية التي تطرحها العلوم الانسانية اليوم ، هذه العلوم المنغلقة هي أيضاً في الدائرة التأويلية .

- الوعي الاسلامي كان قد اشتغل وتطور أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية وإنتاجاً ، داخل الفضاء الابستمولوجي الاغريقي - السامي نفسه ، تماماً كالوعي اليهودي والوعي المسيحي . أكثر من ذلك إن هذين الأخيرين كانا قد مارسا عملهما في الوقت نفسه داخل الحركة الابستمولوجية للنظام الثقافي العربي - الاسلامي (*) .

(*) يشير أركون هنا الى العلماء والمفكرين العرب الذين ينتمون للدين اليهودي والمسيحي .

ـ الوعي الاسلامي يواجه اليوم كل المشاكل وكل التوترات والأزمات المتولدة عن المجابهة ما بين التراث الحي والحداثة (انظر انتربولوجيا الحداثة) هذه المجابهة قاسية جداً بالنسبة إليه نظراً لانقطاعه الطويل عن أصوله الأساسية الأكثر إبداعاً وخلقاً من جهة ، ونظراً لقربه جغرافياً وسياسياً من الغرب الحديث من جهة أخرى .

ـ المواجهة مع الغرب الفاتح المتفوق كانت قد ولّدت ايديولوجيا كفاحية صارمة شوهت الطابع الانطولوجي الخاص بالاسلام ، وعرقلت ـ ولا تزال ـ مهمة نقد التراث الحي التي لا بد منها إذا ما أريد للمسلمين أن يتحرروا فعلاً . كما أن الايديولوجيا المذكورة قد حرفت هذه المهمة عن مسارها .

هكذا ، وبدءاً من القرن التاسع عشر ، راحت تتراكم أمام الوعي الاسلامي أنواع ثلاثة من الصعاب :

ـ مصاعب ناتجة عن تقلص وانغلاق آفاقه الفكرية الاسلامية البحتة وذلك منذ القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً . يضاف إلى ذلك الاكتشاف الجزئي والبطيء والهشّ للثقافة الغربية البورجوازية التي ساهمت في اختلال توازن الوعي الاسلامي .

ـ تعرجات وأزمات حروب التحرر الوطني السياسي .

ـ النضال صد سوء التنمية (التخلف) وسط إطار عالمي حيث ما انفكت تتزايد فيه مخاطر الحرب الايديولوجية وضغوطاتها .

الفصل الثالث

الهوامش والمراجع :

(١) ينبغي القول بأن الدراسات التي تستوحي منهج البسيكولوجيا التاريخية البحتة لا تزال حتى الآن نادرة في اللغة العربية . إنها غالباً مطبوعة بطابع الاعتبارات التيولوجية أو التعميمات الافتخارية والتبريرية . انظر مثلاً كتاب عبد الكريم عثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) عنوان كتاب حديث لـ ج . بوفرسي مكرس لفلسفة فيتجنشتين ، بارس ١٩٧٦ .

J . BOUVERESSE sur L . Wittgenstein.

(٣) أنظر : **A . Altmann :** «The Delphic Maxim in Médieval Islam and Judaism » . in studies in Religious philosophy and mysticism. Londres 1969.

(٤) انظر : **F . Duyckaerts :** Conscience et prise de conscience . Bruxelles . 1974 .

(٥) إن موضوع الهدم - أي هدم القيم - يتكرر غالباً في الأدبيات العربية المعاصرة .

(٦) ينبغي الرجوع هنا إلى كتابين هامين :

— **F . Rosenthal :** The herb: Hashîsh versus Mediaeval Muslim society. Leyde. 1971.

— **E. Bosworth:** The Média Val Islamic Underworld: the Banû sâsan in Arabic Society and Literature. Leyde., 1976. (2 Vols.)

(٧) الاسلام والدعوات الهدامة ، لأنور الجندي . بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٧١ - ٢٩٣ .

كنا قد حلّلنا سابقاً نصاً آخر لهذا الكاتب في كتابنا : الاسلام ، الأمس وغداً الصادر عن دار Chastel / Buchet عام ١٩٧٨ (بالاشتراك مع لوي غارديه) .

(٨) لا نعرف حتى الآن إلى أي جزء من العهد القديم تحيلنا كلمة التوراة المذكورة في القرآن . كل ما نعرفه هو أن التوراة من الكتب المقدّسة .

(٩) نشير هنا إلى مجلس الستة الذي انعقد في المدينة « لانتخاب » خليفة لعمر الذي قتل عام ٦٤٤ م . كانت هذه التجربة قد اتخذت بالنسبة للوعي الاسلامي قيمة النموذج الأكبر الذي ينبغي أن تستلهمه كل الأنظمة الديمقراطية . انظر : طه حسين . الفتنة الكبرى . ج ٢ . عثمان . الترجمة الفرنسية لاسكندر لوقا ، باريس ، ١٩٧٤ .

(١٠) أنظر : **Cl . Geertz :** Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia (New Haven , Conn , 1968) .

وانظر أيضاً : أعمال الحلقة الدراسية للفكر الاسلامي التي تطبعها كل سنة بدءاً من ١٩٧٠ مجلة الأصالة الجزائرية .

(١١) انظر : م . اركون : La pensée arabe. **Que sais — Je. N° 915. Paris 1979.**

(١٢) إن النتائج الابستمولوجية لهذه الحالة كانت قد استخرجت وأضيئت بشكل ممتاز من قبل المفكر الفرنسي : ج . ت . ديزانتي ، وذلك في كتابه : . J . T . Desanté , **Le Philosophe et les pouvoirs** (**Paris 1976**) .

(١٣) انظر : **محمد اركون** : L'Islam et le renouveau des Sciences **humaines** . in **Concilium** , N° 116 . 1976 .

(١٤) يعتبر هذا التعريف شكلياً إلى حد كبير ، ذلك أنه يهمل مسألة العلائق ما بين التصور المعهود للتراث الحي والذي تقدمه لنا الحكايات والقصص ، وبين الحقيقة الواقعية المعاشة التي هي منبع كل هذه القصص والحكايات .

(١٥) الفكر المتشكل ضمن هذه الشروط ينجز نظاماً أمنياً خاصاً لحراسة **الأمة** والدفاع عنها . إنه لا يصل أبداً إلى مرحلة النقد الموضوعي لفرضياته ومسلماته اليقينية .

(١٦) أنظر طه حسين . المرجع السابق . انظر أيضاً الأدبيات الدينية (العبقريات خصوصاً) التي ازدهرت في سني الثلاثينات . فلاحظ اليوم - بدءاً من عام ١٩٧٠ - أن الأدبيات التبجيلية الدينية تحظى بازدهار ثانٍ ونجاح كبير . انظر مثلاً مؤلفات كاتب مصري هو **مصطفى محمود** .

(١٧) هذا هو السؤال الضخم والمتعلق بمسألة التفسير أو التأويل L'herméneutique.

انظر روجيه ارنالديز : . **Grammaire et théologie chez Ibn Hazm (Paris 1956)**

ثم هنري كوربان : **En Islam Iranien . Paris 1971 — 1972 .** (4 Vols).

(١٨) الغزالي : **فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة** . تحقيق سليمان دنيا . القاهرة ، ١٩٦١ .

(١٩) المرجع السابق . ص ١٧٥ - ١٨١ .

(٢٠) ابن رشد : **فصل المقال ، تقريرنا بين الشريعة والحكمة من الاتصال** . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ، ١٩٦١ .

(٢١) انظر المقطع الذي سنستشهد به من كتاب : **فصل المقال** .

(٢٢) إنها تختلف عن الفلسفة الاشراقية التي لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا في إيران . انظر كتاب هنري كوربان المذكور آنفاً ، ثم كتاب :

F. Rahman, **The Philosophy of Mullâ sadrâ** (Albany N.Y., 1975).

(٢٣) انظر . م . أركون : **Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman** . in Diogéne . **N° 93 , 1976 .**

(٢٤) إن اختيار هذا المصطلح ذي الدلالة الباطنية والصوفية من قبل ابن رشد يعتبر شيئاً ذا دلالة خاصة .

(٢٥) انظر أيضاً فصل المقال . ص ٢ - ٤ . من المفيد قراءة التعليق المنشور في الكتاب نفسه من قبل ز . ج . حوراني :

Averroès on the Harmony of religion and philosophy. **Londres 1961.**

(٢٦) للمزيد من التوسع حول هذه المدارس المذكورة ، انظر كتاب لوي غارديه وانواتي : Introduction à la théologie musulmane. Paris 1972.

(٢٧) علي سامي النشّار . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . ط ٦ . القاهرة ، ١٩٧٥ . ص ٢٥ .

(٢٨) المرجع السابق . ص ١٨ .

(٢٩) نقصد هنا طلاب المدارس والجامعات الذين لا يستطيعون في اغلبيتهم الساحقة الاطلاع على ثقافة أخرى غير الثقافة المحلية المكتوبة باللغة العربية أو غيرها . إن هذه المحدودية الثقافية في وقتنا الراهن هي ذات نتائج خطيرة فيما يخص قضية المعرفة والتكوين العلمي الحديث . نلاحظ مثلاً أن كتاب النشار لا يحتوي في قائمة مراجعه إلاّ على اثني عشر مؤلفاً فرنسياً ترجع كلها إلى بداية هذا القرن أو إلى القرن التاسع عشر ! كانت هذه الحالة الثقافية المحزنة قد دفعت باحثاً مصرياً شهيراً هو عبد الرحمن بدوي إلى الكتابة بالفرنسية مباشرة لأن كتبه ، كما قال لي ، لم تحظَ بأي صدى في الأوساط العربية .

انظر كتابه : (. 2 Vols.) Histoire de la philosophie en Islam . حيث يتخذ موقفاً معاكساً لموقف النشار .

(٣٠) حصلت مراجعات جذرية وتقدم هائل في ساحة العلوم الانسانية منذ عام ١٩٥٠ ، أي في الفترة التي انخرطت فيها البلدان العربية في حروب التحرير الوطنية التي احدثت انقطاعاً لهذه البلدان عن أهم المكتسبات العلمية الحديثة . لجأت هذه البلدان عندئذٍ إلى ما يسمى بالأصالة والقيم الاسلامية من أجل توكيد شخصيتها تجاه المستعمرين .

(٣١) مقال غير مطبوع لـ ب . جيرمان بعنوان : Sur quelques caractéristiques des disciplines scientifiques et sur la portée de la science .

(٣٢) لم تحظَ المزدوجة اجتهاد / تقليد حتى اليوم بدراسة علمية وافية توضح فيها الأطر الاجتماعية والثقافية التي مارس فيها الاجتهاد أو التقليد عملهما .

(٣٣) للمزيد من التوسع حول هذه المصطلحات انظر م . اركون :

— La lecture de la Fâtiha.

— Pour un remembrement de la conscience islamique . in mélange H . Corbin (Tehéran 1977) .

(٣٤) انظر مقالنا : L'Islam , l'historicité et le progrès

(٣٥) انظر : س . منصور : L'autorité dans la pensée musulmane , (Paris 1975).

(٣٦) فيما يخص المثقفين انظر كتاب :

عبد الله العروي : La crise des intellectuels arabes . (Paris 1974) .

وهشام جعيط : La personnalité et le devoir arabo — islamique (Paris 1974) .

ثم انظر : سيد عويس : هتاف الصامتين ، القاهرة ، ١٩٧١ .

ثم كتاب : ملامح المجتمع المصري . إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي ، (١٩٦٥) .



الفصل الرابع

نحو اعادة توحيد الوعي العربي ـ الإسلامي

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم »

(القرآن . سورة البقرة . آية ٢١٣)

بعد أن صدرت أعمال لويس ماسينيون ومؤلفاته الغنية الخصبة جاءت أعمال هنري كوربان لكي تفرض الإسلام الشيعي على اهتمام علماء الاسلاميات وتنبّههم إليه . ولكن علم الاسلاميات (او الاسلامولوجيا (*) Islamologie) يبقى علماً غربياً مركزاً على الاسلام من وجهة النظر الغربية . يمكننا القول في الحالة الراهنة للامور أن هذا العلم ذا الحدود المبهمة وغير الواضحة تماماً يقع على منتصف الطريق ما بين الرؤيا التي يصوغها الباحثون المسلمون عن دينهم الخاص بالذات ، وبين المراجعات المعرفية الجذرية التي أخذت العلوم الانسانية تفرضها منذ سني الخمسينات . إن علم الاسلاميات لا ينفتح إلا بخجل واستحياء على المكتسبات المغنية لعلم الألسنيات والتاريخ المقارن والانتربولوجيا (علم الاناسة) واركيولوجيا المعرفة ، الخ . . . . ولكن الممارسة « العلمية » للمسلمين لا تزال تحت مستوى علم الاسلاميات الغربي هذا الذي يظلّ مع ذلك مرتعاً خصباً لفرضيات العلم الكلاسيكي الغربي الابستمولوجية والمنهجية (**) .

سوف نحاول توضيح هذه الحالة عن طريق تحليل مجادلة سنية / شيعية حصلت مؤخراً . كان احد علماء الشيعة في جنوب لبنان «السيد حسين يوسف مكي العاملي». قد أصدر عام ١٩٦٣

(*) اخذ مصطلح علم الإسلاميات يحل محل مصطلح الاستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلمية . وسبب ذلك هو ان المصطلح الثاني قد اصبح مثقلاً بالدلالات الايديولوجية والجدالية نظراً لارتباطه بالفترة الاستعمارية من جهة ، وللهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة اخرى . وعلى الرغم من ذلك فان اركون ينتقد المصطلح الجديد لان اصحابه من علماء الاسلاميات (islamologues) لا يزالون يرفضون تطبيق منهجيات العلوم الانسانية الحديثة على الاسلام .

(**) لفهم ما يقصده أركون بالعلم الكلاسيكي العربي نحيل القارىء الى دراسته التي يفتتح بها كتاب « نقد العقل الاسلامي » والتي بعنوان : نحو اسلاميات تطبيقية . إنه يوجه فيها ضربات موجعة لمنهجية الاستشراق الكلاسيكي او الاسلاميات الكلاسيكية ، ويدعو الى منهجية تحريرية جديدة تناسب آخر التطورات العلمية والابستمولوجية .

كتاباً بعنوان : « عقيدة الشيعة في الامام الصادق وسائر الأئمة » ، إن هدف الكاتب الذي يعلن عنه بشكل صريح هو : دحض الآراء الخاطئة والتأويلات « المتحزبة أو المذهبية » الآتية من طرف عالِم إسلامي آخر ، ولكن سنّي ، هو الشيخ أبو زهرة . كان ابو زهرة قد كرس كتاباً كاملاً بعنوان « الإمام الصادق » ، واصدر ايضاً كتاباً آخر بعنوان : « أصول الفقه الجعفري » [1] . يكتب العاملي معلقاً عليهما :

« فقد جاءت فيهما مباحث تتنافى مع واقع الأمر في كثير من أصول فقهنا ، ومباحث اخرى لا يمكن ان نقره عليها (. . .) لأنه عالج البحث في هذه الأمور وفيما فيه نقطة الخلاف بين السنة والشيعة على حسب ما تقتضيه عقيدته المذهبية لا على ما تقتضيه عقيدتنا والواقع (. . .) بل دعا الامامية الى شيء لا يمكن أن يقبلوه منه ، دعاهم الى أن يصافقوه ويتنازلوا عن عقائدهم الخاصة بهم » . . . (انظر كتاب : عقيدتنا في الامام الصادق ص ٨) .

لدينا ثلاث طرق متغايرة جداً لتوضيح جوانب هذه المجادلة . فهناك أولاً طريقة قطعية أو دوغمائية تتمثّل في الفصل بين الفريقين المتخاصمين عن طريق معايير إسلامية نهائية قابلة للمعرفة أو معروفة سابقاً . فإذا كان المرء سنياً غلّب وجهة نظر السنة ، وإذا كان شيعياً غلّب وجهة نظر الشيعة . وفي احسن الأحوال يحاول الطرفان طمس المشكلة والدعوة لمسكونية عاطفية وتبويس اللحى ، الخ . . . دون أي حل فعلي للمشكلة .

وهناك طريقة تصف ذاتها بالموضوعية ونصفها نحن بالإسلامياتية أو الاستشراقية . إنها تتمثل في وصف واستعراض مواقف كلتا الفئتين بنوع من « الحيادية الكاملة » ، وربطها ما أمكن الأمر بالسوابق والحوادث التاريخية المعروفة في الاسلام . وربما خاطرت في أحسن الأحوال باصدار حكمٍ ما على الوضع الحالي للروابط الموجودة بين « الطوائف » الاسلامية .

أما نحن من جهتنا فلن نتبع لا هذه الطريقة ولا تلك . إننا نرى أن الطريقة الأولى لا تزال تراوح في مرحلة التأكيد الساذج على اليقين الديني . ونحن نعتقد أن الفكر الاسطوري أو الايديولوجي هو وحده القادر على التحدث باسم المعايير الاسلامية « الموضوعية » وبلورة هذه المعايير بشكل مطمئن وواثق من نفسه ، ذلك أن الفكر العلمي يرى أن هذه المعايير غير موجودة بل تنتظر أن يتم البحث عنها وترسيخها أو تسويغها باستمرار . أما الطريقة الثانية فهي مؤسْطِرة (mystificatrice) لأنها توحي ضمنياً بإمكانية وجود خطاب حيادي ومنهجية حيادية . ان عالم الاسلاميات الغربي (= المستشرق) إذ يتخذ باستمرار مسافة واضحة بينه وبين الوقائع المعروضة أو المدروسة يرفض أن يتحمل المسؤولية العقلية والفكرية التي تفترضها مادة دراسته أو موضوع هذه المادة بالذات . والمصير الحالي للاسلام وضغط الماضي على الأحداث الجارية اليوم ثم نزع الاسطرة والأدلجة عن هذا الماضي من أجل فتح طرق جديدة للفكر العربي - الاسلامي ، وبعث المؤلفات التي حذفتها الارثوذكسية أو استبعدتها ، ثم اخيراً دراسة الروابط المعاشة مع تراث تاريخي طويل ، أقول أن كل ذلك يعتبره عالم الاسلاميات الغربي من اختصاص المسلمين وحدهم وهو لا يعنيه في شيء أبداً .

يبقى أن نقول هنا أن العرب والمسلمين لا يزالون بعيدين عن تحقيق هذه الطفرة (او القفزة) النوعية في ساحة المعرفة (*) . ان الباحث المعاصر إذا ما استطاع اجتيازها أمكنه أن يقوم بعودة نقدية مستمرة على بحوثه والخطاب الذي يشكله . لهذا السبب فإننا سنحاول أن نقدم هنا مرة اخرى مثالاً تطبيقياً (٢) على التحليل التفكيكي / التركيبي الخاص بالمناقشة الكبرى والحاسمة التي قسمت الوعي الاسلامي ومزّقته منذ عام ٦٣٢ م .

إن موقفنا إزاء هذه المجادلة أو المناظرة سوف يكون محكوماً بفرضيات العمل التالية :

١) ان القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر . وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها او تتولّد فيها .

٢) في مرحلة النطق الأولي بهذه الدلالات الاحتمالية المفتوحة على المعاني كافةً (مرحلة النبي) ، نجد أن القرآن يتكلم عن الدين المثالي الذي يتجاوز التاريخ ، أو إذا ما شئنا يشير إلى التعالي . أما في مرحلة (او على صعيد . . .) الدلالات المحيَّنة (actualisées) او المجسَّدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية او فلسفية أو سياسية أو اخلاقية ، الخ . . . فإن القرآن يصبح نوعاً من الأسطورة او الايديولوجيا الممزوجة قليلاً أو كثيراً بمعنى ما للتعالي (او المخترَقة من قبل معنى ما للتعالي transcendance) .

٣) القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي و « أرثوذكسي » . على العكس ، نجد أن المدارس (او المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات ايديولوجية مهمتها دعم وتسويغ ارادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة (*) .

٤) لا يمكن للقرآن ، من الناحية النظرية أو القانونية ، أن يختزل الى مجرد ايديولوجيا وذلك لأنه يتحدَّث عن الأحوال القصوى للوضع البشري : كالكينونة ، والحب ، والحياة ، والموت .

(*) يقصد اركون بالطفرة المعرفية هنا تحرر الباحث من كل المسلمات واليقينيات التي تلقاها منذ الطفولة من بيئته وعائلته أومن دينه ومذهبه . إن هذا التحرر يمثل الشرط الاولي والضروري من اجل ان ينخرط في ساحة البحث العلمي التحريري المعاصر . ولكن تحقيق هذه القفزة أو ذاك التحرر ليس امراً سهلاً . إنه يتطلب بذل جهد ضخم في مصارعة الذات ومحاولة تغييرها من الداخل ونسف كل العقبات التي تحول بينه وبين استكشاف آفاق جديدة . سوف نكون متفائلين إذا ما قلنا بأن عدد الباحثين العرب الذين حققوا ذلك يتجاوز أصابع اليد الواحدة .

(*) يريد اركون التفريق هنا بين الاسلام في تفجره الاولي كرسالة روحية كبرى متعالية ، وبين الاتجاهات الايديولوجية التي تشكلت فيا بعد وحاولت احتكار الرسالة لمصلحتها من اجل ترسيخ هيمنتها وسلطتها . من السهل تبيان الرهانات المادية والسلطوية للصراع الذي جرى سابقاً (ولا يزال يجري حتى هذه اللحظة) بين الاتجاهات السنية والشيعية والخارجية وتفرعاتها العديدة .

٥) ان مجموع هذه المذاهب المدعوة اسلامية والتي يمكن للمؤرخ أن يقوم بإحصائها اليوم تشكل ما ندعوه بـ التراث الاسلامي الكلي [٣] .

٦) ينبغي للتراث الكلي أن يتعرض لتفحُّص اركيولوجي صبور وعميق من اجل العثور على أجزائه المجهضة والمستَبعدة والمحتقَرة وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن ، وليس فقط من أجل التركيز على صيغه الثابتة أو اتجاهاته الراسخة المرتبطة الى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمي .

٧) إن كل تراث خاص من سنّي أو شيعي أو خارجي ، الخ . . . كان قد مارس دوره على هيئة نظام ثقافي مغلق للاقصاء والاستبعاد . وكان قد حاول التأكيد على اسبقيته أو أولويته وهيمنته في مواجهة التراثات المتنافسة . وسوسيولوجيا العالم الاسلامي المعاصر تكشف لنا عن تبلور هذه الذاكرات الجماعية العتيقة وعن صراعاتها العنيفة .

٨) تُشكِّل كتابة تاريخ (أو إعادة تركيب) التراث الاسلامي الكلي مرحلة اخلاقية وتقشّفية زهدية يتحلل أثناءها كل تراث خاص من فرضياته السياسية ـ الدينية ، ويتم الحطّ من قدر الايديولوجيات المناضلة التي رفعت الى مرتبة « الدين الصحيح » بشكل تعسّفي لا مبرر له .

٩) لا يوجد في الحالة الراهنة للامور أية مشروعية روحية أو أي معيار « موضوعي » أو أي مؤلَّف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الاسلام الصحيح . هذا يعني أن كل المشاكل التيولوجية التي أثارها القدماء ينبغي أن تطرح من جديد ويُعاد تفحّصها ودراستها على ضوء الطفرات المعرفية الابستمولوجية الجارية حالياً .

١٠) إن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحُّصٍ ذي أولوية واهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الاسلامي الكلي أو الشامل . لقد تعرَّض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسّفية التي فُرِضت في ظل الأمويين وأوائل العبَّاسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (= كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة . لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية . سوف يكون مفيداً أكثر لو أننا نذهب في التحليل والتحري إلى أبعد من ذلك لكي يشمل الاحتجاجات التي أُثيرت بخصوص تشكيل النصّ القرآني .

لم نفعل في هذه الفرضيات المذكورة آنفاً إلا تجميع وتكثيف النتائج الأساسية المكتسبة عن طريق العلم التاريخي والخاصة بالاسلام . ولكن ، من المفيد والمناسب أن نتحقّق من صلابتها ودقّتها عن طريق نهج البحث الذي نقترحه هنا .

يمكن للمجادلة التي جرت بين « العاملي » و « أبو زهرة » أن تشكل نقطة الانطلاق الأولى لعودة طويلة الى الوراء عبر الزمن والقرون حتى نصل إلى سنة ٦٣٢ م (تاريخ موت النبي) . إننا لن نستطيع اجتياز مسارٍ زمني طويل كهذا في دراستنا الحالية ، وإنما سنكتفي في هذه المحاولة الأولى بتحقيق ما يلي :

١ ـ تحديد الوضع المشترك (أو الحالة المشتركة) لكلا الطرفين .
٢ ـ موضعة (أي تحديد مواقع) أماكن الاحتجاج والخلاف من وجهة نظر طوبولوجيا المعنى .

١ ـ حالة تأويلية (*)

بعد التوراة والأناجيل جاء القرآن لكي يدخل الحالة التأويلية الى **اللغة العربية** . صحيح أن الظاهرة الاسلامية راحت تعبر عن ذاتها خلال مراحل تاريخ معقد بواسطة مجموعة من الممارسات السيميائية الخاصة : أقصد الشعائر والاخلاق والقانون والمؤسسات وأنماط الانتاج والتبادل ، الخ . . . ولكن ، كل هذه الممارسات هي ذات علاقة حقيقية أو مفترضة مع **نصّ** مكتوب أو مسجّل في اللغة العربية . راح كل البشر الذين تلقّوا هذا النص بالهيئة التي يقدم نفسه عليها (أي بمثابة كلام الله) يربطون كل عمل من أعمال وجودهم بتعاليم الكلام الموحى . ولكن ، لا يمكن فرز هذه التعاليم أو استنباطها إلا بواسطة قراءات متغيرة بالضرورة لتلك الرسالة العليا المتعالية التي اصبحت **نصاً** . إنضافت إلى النص الموحى بالذات نصوصٌ أخرى ذات انتشار واتساع متفاوت وجمعت في مجموعات نصية (corpus) أو مؤلفات « صحيحة وموثوقة » ، منها : صحيح البخاري ومسلم والكليني وابن بابويه ، الخ . . . راحت هذه المؤلفات بدورها تثير قراءات عديدة ، أي نصوصاً أخرى . وهذه هي الحالة التأويلية المشتركة لدى « أهل الكتاب » . ولكنها بعد أن عيشت وطُبِّقت في الدوائر اللغوية العبرية والآرامية والاغريقية والسريانية واللاتينية سوف تعاش الآن داخل الدائرة اللغوية العربية بظهور القرآن . نقصد بالدائرة اللغوية هنا (logosphère) الفضاء اللغوي الذي تنظِّم فيه (أو داخله) كلُّ فئة بشرية تجاربَها التاريخية ووظائفها وآلياتها وتنقلها أو تعدِّل فيها . هذا المفهوم يتخذ أهمية خاصة بالنسبة « لأهل الكتاب » لأنهم يمتلكون **كلاماً نصياً** متعالياً ومُتَّخَذاً كنموذج أعلّى أبديّ لا يتغير ولا يتحول . أنه يمثل المصدر او المنبع الذي لا ينفد ، كما ويمثل مكان الانغراس والترسخ الانطولوجي والابستمولوجي لكل فعالية ذات معنى أو دلالة . وهذا ما يقوم به في حالة الاسلام علم **الأصول** [٤] (أصول الفقه وأصول الدين) .

وكيلا يغيب عن بالنا الرهان الأكبر للمناقشة السنية / الشيعية ، فإنه يبدو لنا ضرورياً ولازماً القول منذ البداية أن هذه المناقشة ما هي إلا طريقة من جملة طرق اخرى للاضطلاع

(*) يعني مصطلح الحالة التأويلية « الايمان من اجل الفهم والفهم من اجل الايمان » ، وبالتالي فهو يشكل « دائرة » مغلقة على ذاتها . كان الفيلسوف بول ريكور قد بلْوَر هذا المصطلح بشكل فلسفي دقيق على اثر غادامير وهايدغر . فمن المعروف ان هذين الاخيرين كانا يعتبران الحالة التأويلية أو الدائرة التأويلية بمثابة حالة ما قبل الفهم او ما قبل النقد ، أي حالة الفهم الساذج . لكن ريكور عدَّل في هذا المصطلح واصبح التأويل لديه شيئاً مرافقاً للايمان ـ بالمعنى الحديث للكلمة ـ أي بعد ان أصبح الايمان بالمعنى القديم والساذج للكلمة شيئاً غير مقبول في هذا العصر الذي شهد الزلزلة التي أحدثها فلاسفة الشك : ماركس ونيتشه وفرويد . اصبح التأويل يتيح فهم كيفية الانتقال من حالة التدين الساذج الى حالة الالحاد ثم من حالة الالحاد الى حالة الايمان بالمعنى اليقظ والذكي والحديث للكلمة .

بـالحالـة التأويليـة التي أوجدتهـا ظاهـرة الوحي وتحمُّل مسؤوليتها . إن حصر هـذه المناقشـة أو المجادلة داخل جدران الصياغات التيولوجية والاجتماعيـة والسياسيـة الخاصـة بالتـاريخ العـربي والاسلامي يزيفها . على العكس ، علينا أن نوضحهـا ونضيئها عن طـريق القيام ببحث مقـارن يخص أمثلة وحـالات أخرى غـير إسلاميـة كحالـة الانشقاق الكـاثـوليكي / البـروتستـانتي التي حصلت في المسيحيـة . كل مـا سنقولـه هنا اذن عن مجـادلة العـاملي / أبـو زهرة ينبغي اعتبـاره كمساهمة أولى من أجل القيام بدراسة شاملة لم تنجز بعد للحالة التأويلية (٥) .

إن التضـاد (أو الصراع) السني/الشيعي كـما يتجلى لـدى كلا المؤلّفـين يتيـح لنـا تحـديـد السمات المشتركة للحالة التأويلية في الاسلام . إننا نريد أن نأخذ على عاتقنا المسؤوليـة الفكريـة والـوجوديـة للتراث المعـرفي الذي أورثنـا إياه النبي محمـد والذي يُجمـع عليـه كـل البشر الذين يصرّحون علناً بأنهم مسلمـون . هذا التـراث أو بالأحـرى الميراث (Patrimoine) يشمـل كلام الله المنقول للبشر باسم القرآن عن طريق محمد الذي تلقّاه من الملاك جبـريل . ويشمـل أيضاً ، بشكـل متضامن لا يتجـزّأ ، كلام النبي وأعمـالـه (السنـة) . ان أي شخص ينتسب الى هـذه الشهـادة الايمانيـة التي يفرض بهـا الاسلام نفسـه كدين ويتمـايز عن الأديـان الأخرى او يتضـاد معها ، أقول إن اي شخص يفعل ذلك يلتزم بالضرورة بتحقيق المهمتين التاليتين :

١ ـ تلقي كلام الله وتعاليم رسوله بكليتها وحذافيرها .
٢ ـ الفهم المطابق (= الصحيح) لكل عنصر من عناصر الرسالة المتعالية أو الإلّهية .

إن المسلمين ينقسمون ويختلفون بخصوص الكيفية التي تم انجاز هاتين المهمتـين بها بعـد مـوت النبي . ولكن من المهم أن نبين أنهما ـ أي هـاتين المهمتـين ـ تستندان عـلى بعض مبادىء وقواعد المحاجّة المميزة للنظام المعرفي الاسلامي . لا تظهر هذه المبادىء أو القواعد صراحة لدى مؤلفينا المذكورين (العاملي وأبو زهرة) . انهما لا يذكرانها قط بشكل مبـاشر او مفصَّل . ولكنهـا تتحكم ضمنياً ، وبشكل اجباري ومتساوٍ لدى كلا الطرفين ، بفكرهما وصيغة خطابهما . ويؤدي تطبيق هذه المبادىء الى ظهور الاختلاف ، ولكن ليس مضمونها الذي يمثل « **مسلمات ضرورية** معترفاً بها من قبل كل المسلمين » (انظر كتاب العاملي ص ٣١٦) .

يمكننا أن نحصر هذه المبادىء في أربعة :

١) اتخـاذُ القرار محصـور بالله وحـده (**لا حكم إلا الله**) . هذا المبـدأ هو الـذي يُلهم كـل علم **الأصول** . وهذا العلم مفترض إما على أساس أنه قد أنجز من قبل المؤمنين الذين استخـدموا قوة العقل ونوره من اجل ذلك (الخط السني : العلم الكسبي للمجتهد) : وإما على أساس أنـه قد تم نقله بشكـل حرفي ودقيق للمؤمنـين عن طريق **العلم الالهـامي** للأئمـة طبقاً للخط الشيعي . لقد تكلم الله واوضح النبي هذا الكلام أو أفصح عنه . وإذن فمنذ الآن فصاعـداً فإن « العقل غير مشرِّع وليس له الأمر والنهي وإنما وظيفته إدراك ما في موضوع الحكم (المقصود الحكم الإلّهي) من مصلحة أو مفسدة لا غير » (انظر كتاب العاملي ص ٣٣٣) .

وأياً يكن المقام الذي اعتُرِف به للعقل في مواجهة قانون الوحي أو الشرع في منـاقشات

مختلف المذاهب والمدارس ، فإن ضرورة تسويغ الرأي البشري عن طريق القانون الإلهي شيء نص عليه الجميع (أنظر ابو زهرة ص ٤٨٢) (٦) . (تتم استشارة العقل الإلهي عن طريق العودة الى النصوص أو عن طريق الاجماع أو القياس او تعاليم الأئمة) .

٢) هناك علاقة وثيقة لا تنفصم بين الوحي والحقيقة والتاريخ . ولا يمكن التوصل الى الحقيقة الكلية إلا عن طريق مجموع النصوص المنقولة تحت اسم القرآن والحديث النبوي . ولكننا نجد من الناحية التاريخية ان النقل (**او الرواية**) قد تم منذ عام ٦٣٢ م بواسطة رجال (أي بشر) منخرطين في تاريخ معقد . وكانت عملية النقل دينية واجتماعية ـ سياسية في آن معاً . ينتج عن ذلك ان البحث عن الحقيقة المطلقة في الاسلام يبتدىء بكتابة تاريخ النصوص والتحريات البيوغرافية (= السيرة الذاتية) أو أدبيات **كتب الرجال** بحسب التعبير العربي الاسلامي الكلاسيكي . ينتج عن ذلك ايضاً أن كل الحقيقة المطلقة متركّزة في التاريخ الكلي لجيل واحد هو : جيل الصحابة المرتبين تباعاً بحسب الأهمية من حيث تاريخ انتسابهم المبكر للاسلام (**الأسبقية ، والأفضلية**) . سوف نعود الى « مواضع » المجادلة الناتجة عن هذا المبدأ الثاني .

٣) ان النصوص المقدسة من قرآن وحديث ما إن تجمع بين دفتي مجموعة نصية متكاملة طبقاً لقواعد الجمع المعترف بصحتها حتى تشكل بذلك ما يسمى **بالتراث الحي** الذي يتجاوز التاريخ والذي تستلهمه أجيال المؤمنين وفي مقدمتهم القادة الروحيون القادرون على إصدار الرأي الشخصي ، أي **المجتهدون** . من المناسب ، على صعيد المبدأ ، ان نفهم كلمة « المرشد » أو « القائد » بمعناها الأكثر عمومية وذلك للدلالة على فقهاء السنة وأئمة الشيعة في آن معاً . والهدف النهائي والأكبر لكلا الطرفين يبقى هو ذاته . أنهم يريدون جميعاً غرس او تأصيل كل تاريخ المؤمنين الأرضي أو الدنيوي في التراث الحي المطلق والمتعالي . فقط تختلف الوسائل والمنهجيات التي يتبعها كل من الطرفين من أجل الاستملاك الكامل لهذا التراث الحي ، ثم تأصيل كل الأعمال البشرية وكل الأفكار والآمال فيه (٧) .

٤) يمكن للمبادىء الثلاثة السابقة أن تؤدي بنا الى مبدأ رابع هو التالي : بعد موت النبي بحسب تعبير السنة أو « الغيبة الكبرى » بحسب تعبير الشيعة ، فإن العقل البشري المكلَّف بتوصيل معنى التراث الحي والحفاظ عليه قد أصبح خادماً وسيداً في آن . انه ـ أي العقل البشري ـ يعلن بأن كل أحكامه وقراءاته متلائمة أو متوافقة مع نصوص التراث الحي المتعالي المثالي ، ولكنّه يسمح لنفسه بأن يتكلّم باسم الله والنبي عن طريق ممارسته للقراءات « الموضوعية » التي تتيح له إطلاق البراهين الحاسمة (**أو الدليل القطعي**) . كنا قد حلّلنا بشكل مطوّل في مكان آخر (٨) موقف العقل الغامض هذا الذي يمثل ، في آن معاً ، نوعاً من ممارسة المنطق الشكلي والمنطق العاطفي ومحاولة للتصنيف والاستنباط والنقل الغنائي الشاعري « للخيال الخلاق » .

لأن مؤلفينا (العاملي وأبو زهرة) يشير كلاهما إلى هذه المبادىء الأربعة ويلتزمان بها

فإنهما يشعران بإحساس عميق بأنهما يدافعان ويبحثان عن نفس الميراث الديني . على الرغم من أن لهجة العاملي تبدو أكثر جدالية ولهجة أبو زهرة أكثر وصفية دون أن تخلو من عدم التفهّم ، فإنهما يتفقان ، كلاهما ، في هذا الحنين للاصول وفي هذا الحزن الذي يشعر به المؤمنون إزاء الأمة الاسلامية المنشقة على ذاتها . يلح أبو زهرة من جهته بقوة على مسألة أنه ينبغي عدم الخلط بين الاختلاف في موضوع الدين وبين الاختلافات الحاصلة في أوساط الفقهاء والمشرعين . إن هذه الاختلافات الأخيرة غير سيئة بل تمثل علامة على الفكر الحي والخلاق .

يضاف الى ذلك أنها لا تؤثر بأي حال على اليقين . يقول أبو زهرة : « ولقد اختلف بعد الصحابة والتابعين الامام زيد بن علي والامام الباقر ، والامام جعفر الصادق ، والأئمة أبو حنيفة ومالك والاوزاعي والليث بن سعد ثم من بعدهم الشافعي (. . .) ولم يكن ذلك خصومة في دين ، ولا اختلافاً في يقين ، بل كان من ظواهر الايمان الصادق ، والادراك الحقيقي لمعاني الاسلام » (كتاب أبو زهرة ص ٨) [٩] .

يبقى مع ذلك صحيحاً القول بأن المجادلة تبرهن الى أي مدى بقي فيه الفكر الاسلامي الحالي أو المعاصر محصوراً ضمن الآفاق التاريخية والابستمولوجية والمنهجية الخاصة بالفكر الكلاسيكي . إن منهجيات المحاجّة المستخدمة من طرف وآخر تقوي التوافق والتلاقي على صعيد المبادىء والآليات الموجِّهة . لنبرهن على ذلك بواسطة بعض الأمثلة .

تتيح لنا هذه المناقشة الدائرة بين العاملي وأبو زهرة أن نوضح بشكل مضيء قواعد العقلية الدوغمائية وآلية اشتغالها ووظائفها كما كان ميلتون روكيش قد استخلصها وبلورها [١٠] . نجد أن كل واحد منهما يلوم الآخر لأنه لم يلتزم بمبادىء « الدراسة العلمية الحقيقية » . ولكننا إذا ما تفحصنا المجادلة جيداً وجدنا أن هذه المبادىء التي يلحان عليها ما هي إلا ترسيخ مستمر ومنتظم « لاستراتيجية الرفض » . إن المذهبية السنية والمذهبية الشيعية غير مطروحتين من وجهة النظر التاريخية المحضة لتشكلهما . وإنما هما تمارسان عملهما على طريقة المجادلات البدعوية الكلاسيكية : أي على هيئة « انظمة مغلقة من اليقينيات واللايقينيات » إذا ما جاز لنا أن نستخدم لغة ميلتون روكيش بالذات . آن لنا أن نقدم هنا تعريفاً للعقلية الدوغمائية كما كان هذا الباحث قد بلورها . يقول :

أ ـ ان الأمر يتعلق بنظام معرفي محدد من اليقينيات واللايقينيات الخاصة بالواقع . هذا النظام مغلق قليلاً أو كثيراً .

ب ـ أنه تنظيم (أو تشكيل) متمحور حول لعبة من العقائد واليقينيات المركزية بمشروعية عليا مطلقة .

ج ـ هذه المشروعية المطلقة تشكل إطاراً مرجعياً لأنماط اللاتسامح أو التسامح المشروط إزاء الآخر [١١] .

هذا التعريف (او التحديد) يجنّبنا من السقوط في اخطاء التاريخ ـ الراوي

(l'histoire — récit)(*) الـذي يكتفي فقط بتصنيف الـطوائف الاسـلامية وتحـديـد أصـولها ومنشئهـا . إنَّ مفهوم التنـظيم المعرفي أو بـالاحرى التشكيلة المعـرفية تجبـرنا عـلى تتبـع العملية الدقيقة والحرجة التي يتوصل وعيٌ جماعيٌ معين بوساطتها إلى الترسخ والانغراس داخل إطار من العقائد واليقينيات المركزية التي ستتحكم فيها بعد بكل المواقف المتخذة تجاه الآخر وكل الأحكـام المطلقة إزاءه . إن هذه العملية بالذات مذكورة من قبل كلا مؤلفينا ، ولكن ، انطلاقـاً من إطار المرجعية الخاصة بكل منهما .

إن المحاجة التي يستخدمها كل منهما تتمثل بالقـول بأن الفئـة الأخرى أو الفئـات الأخرى هي التي بترت وشوهت التراث الحي الاكبر أو المثـالي . لننظر الآن كيف يعبـر العامـلي عن هذه النقطة . يقول :

« إذا كان للبخاري ومسلم وغيرهما طـرق توصـل رواياتهـما بالنبي والصحـابة ، فكـذلك للكليني والطوسي والصّدوق طرق توصل رواياتهم بالنبي وبالأئمة المعصومين كما يعرف ذلك كل من نظر في كتبنا « **الكافي** » و « **التهذيب** » « **ومن لا يحضره الفقه والاستبصار** » .

وإذا كـان في هذه الكتب روايـات مرفـوعة أو مـرسلة أو ضعيفـة ففي صحيـح البخـاري ومسلم وغيرهما مثل هذه الروايات ، بل في هذه الصحاح ما يقطع بعدم صحته ، وعدم امكـان صدوره عن رسول الله (ص) . وقد أشار إلى هذه الروايات الإمام شرف الدين في كتابه (أبـو هريرة)، مع أنه قد شذت عن هذه الصحاح أخبار صحيحة لم تذكر فيها . ولذا استـدرك الحاكم النيسـابوري عـلى البخاري ومسلم روايـات كثيرة صحيحـة على شـرط الشيخـين ومـع ذلـك لم يخرجاها . فإذا كانت روايات (الكافي) توضع في الميزان وتناقش ليعرف صحيحهـا من ضعيفها فأولى أن يوضع ما روي في صحيحي البخـاري ومسلم وغيرهـا في الميزان ليعـرف صحيحه من ضعيفه . . . . » (انظر العاملي ص ٢٠٦) .

إن معظم اجزاء الكتاب مليئة بردود دحض من هذا النوع . أما أبو زهرة فإنه يكتب مثلاً من جهته ما يلي :

« ونقـول إنا نشـك في صدق هـذه الأخبار المنسـوبة الى الصـادق لأن روايـة اكثـرهـا عن

(*) يقصد اركون بالتاريخ الراوي كتابة التاريخ عـلى الطريقـة التقليديـة التي يتبعها المستشـرقون، والتي تجاوزها الزمن بفضل المنهجيات الجديدة المستحدثة في علم التاريخ . ان علم التاريـخ الحديث ـ كـما هو ممـارس لدى مـدرسة الحوليات الفـرنسية مثـلاً ـ لم يعد يكتفي بـرواية الاحـداث والوقـائع بشكـل خـطي ومتسلسل في الزمن ، وإنما اصبح يطرح اسئلة جديدة تتجاوز تـاريخ السـلالات الحاكمـة وسير الملوك . اصبح يربط بـين التاريخ الاقتصادي للمجتمـع والتاريـخ الديني والسياسي ويحـاول استكشاف شبكـة العلاقات التي تربط بين كل هذه المستويات.ضمن هذا التوجه لم يعد كـافياً ـ كـما فعل هنـري لاوست ـ التأريخ للمذاهب الاسلامية بشكل منفصل ومبعثر وكأن كل فئة تشكل عالماً لوحده ذا خاصية جـوهرانيـة وابدية لا تختـزل . على العكس ينبغي ربـطها بعضهـا بالبعض الآخـر ضمن نفس الفضاء العقـلي الذي نشأت فيه .

طريق الكليني ، ونحن نضع رواياته دائماً في الميزان لا نرفض رفضاً باتاً روايته ، ولكن نشك إذ قد قال في القرآن كلاماً خالف فيه نقل الامامية عن الامام الصادق ، وأن نقلهم في القرآن عنه رضي الله عنه هو الصادق ، ونقل الكليني هو غير الصادق . بل أكثر من هذا القول أن من يدعي على القرآن أنه حصل فيه نقص ، ويدعي أن الحذف فيه كان كثيراً ويصر على ذلك ولا ينقل سواه لا يمكن أن نقول أنه سليم الاعتقاد . . . »[١٢] .

أما فيما يخص العلم المكتسب أو العلم الالهامي الخاص بالامام فإننا نجد نفس الكاتب يقدم ردود الدحض التالية :

« وعلى ذلك لا يصح أن نفرض الحاجة الى معصوم بعد صاحب الرسالة محمد (ص) ، لأن وحدة الدواء لاسقام الأمة ليست أمراً ضرورياً إلا فيما ثبت فيه النص عن النبي (ص) أو جاء به القرآن الكريم ، أو كان فيه إجماع الامة المعتمد على سند من كتاب أو سنة (. . .) إن العصمة معناها أنه لا يكون من الامام اجتهاد ، لأنه حيث العلم الالهامي انتفى معه الاجتهاد الفقهي ، إذ الكل الهام (. . .) وذلك مخالف للمقرر الثابت عن النبي (ص) ، فقد أجاز الاجتهاد لمن غابوا عنه ، وهو (ص) كان يجتهد . . . » [١٣] (أبو زهرة ص ٧٢ ـ ٧٣) .

من بين الردود التي يدحض بها العاملي الاعتراضات الستة التي أثارها شيخ الأزهر ، سوف نستشهد بهذا المقطع الشديد الدلالة :

« إنَّا قد أثبتنا فيما تقدم أن الامام لديه علم الهامي ، ولا نشك في ذلك بعد مساعدة الدليل على وجود الالهام في علمه ، ولكن لا ندعي أن علم الأئمة (ع) الالهامي يتعلق بخصوص الأحكام الشرعية ولا بخصوص غيرها . كيف والأحكام الشرعية قد بنيت في الكتاب وشرحت بالسنة الشريفة ، وكل ما جاء في الكتاب والسنة وعاه الأئمة عن النبي (ص) وبعضهم عن بعض ، وليس كل ما في الكتاب والسنة مختص بالأحكام الشرعيةبل قد بينت فيهما الأحكام وغيرها من أخبار الماضين وعلومهم ، والمعارف الربانية وأسرار الكون وغير ذلك . ولا مانع من أن يحصل الالهام في الحكم الشرعي ، ولو فرضنا أنه لا يتعلق في الحكم الشرعي فمورده ما هو أوسع من باب الأحكام يكون مورده في المعارف الربانية المترامية الأطراف ، وفي تفصيل المجملات وتوضيح الكليات التي اقتضت المصلحة بقاءها على الاجمال إلى وقت لزوم البيان . إذ كما يكون البيان على لسان النبي (ص) يكون على لسان القائم مقامه وهو الامام المعصوم . . . » . (كتاب العاملي ص ١٣٧ ـ ١٣٨) .

هكذا نلاحظ كيف أن كلا الكاتبين يستند على نفس « السيادة العليا أو المشروعية العليا المطلقة » (المقصود سيادة الكتاب المقدس والسنة والنبي التي هي موضع النقاش بالذات) . انهما يستندان عليها من أجل أن يرسخ كل منهما صلاحية يقينياتها المركزية أو الأساسية » بشكل كلي ينفي ما عداها ، ومن أجل أن يدحض كل منهما يقينيات الآخر ويحط من شأنها . أن كلاً منهما يردد على مدار الحديث كله بأنه ينبغي على المسلمين ألا ينقسموا بعد اليوم ، ثم يحاولان جاهدين و « باخلاص » العثور على التعاليم الحقيقية للتراث الاسلامي الكلي المحسوس به

والمفترَض ولكنْ الذي لم يخلَّص بعد من أكفان الزمن وتشوهاته . ولكن في الوقت ذاته لا ينسى كل منهما مطلقاً أن يلح على فكرة أن توحيد الوعي الاسلامي لا يمكن أن يتحقق إلا بالتحول الكامل للشيعة إلى مذهب السنة أو العكس . يقول العاملي :

« انظر كلامه (المقصود أبو زهرة) في كتابه « الامام الصادق » (ص ١١ ـ ١٢) تَر أنه دعا إلى ذلك (أي الى تحول الشيعة للسنة) ، غير ملتفت الى أن الامامية أيضاً يدعونه وأهل مذهبه الى أن يتنازلوا عن عقائدهم ويسيروا في ركابهم » . (كتاب العاملي . هامش ص ٨) .

كيف يمكن الخروج من هذا المأزق ؟ لقد رفضت الاسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق) دائماً أن تطرح هذا السؤال بحجة أنه يخص المسلمين وحدهم . إنَّها تكتفي فقط بتقديم عروض وصفية دقيقة على طريقة سجلّات العدل القضائية التي تلزم نفسها بالدقة ولكنها تبقى غريبة على ملابسات المحاكمة ونتائجها[١٤] . يمكن لهذا الموقف أن يجد له تبريره الكامل لولا أنه يجر معه عواقب وخيمة من وجهة نظر المعرفة العلمية (*) .

إن مأزق المناقشة السنية / الشيعية يتخذ في الواقع اهمية انتربولوجية أو بعداً انتربولوجياً . وإذا ما حددنا هذا البعد بدقة فإنه يتيح لنا تجديد شروط ممارسة الفكر الديني وذلك عن طريق تحريره أكثر فأكثر من جبروت العقلية الدوغمائية [١٥] .

ليس مهماً ولا وارداً أن ندحض دوغمائية معينة عن طريق دوغمائية أخرى تزعم أنها تدافع عن الايمان الديني « الصحيح » ، أو تحتمي وراء الكليشهات الداعمة للموضوعية العلمية . إن الفكر الديني الذي نهدف إليه هو ذلك الفكر الذي يقبل بإعادة النظر المستمرة في النماذج الثقافية التي يستخدمها وذلك من أجل أن نبلور بدقة أكثر فأكثر مفهوم الحقيقة . إن العودة النقدية التي نمارسها على التقاليد والأنماط الثقافية التقليدية لا تعني بالضرورة هجرانها أو التخلي عنها . ذلك أنه لا يمكن تجديد شروط ممارسة الفكر الديني عن طريق قطعه بشكل تعسفي عن كل إنجازاته وفتوحاته السابقة . (نقصد بالانماط الثقافية التقليدية هنا تلك الأفكار والآراء المفروضة عن طريق الممارسة الطويلة والانتشار الواسع إلى حد أنها تصبح جزءاً من

(*) لو كان الفكر العربي ـ الاسلامي المعاصر حيوياً وقادراً بما فيه الكفاية لما ترك المسألة مهملة ، ولما اضطر محمد اركون الى لوم المستشرقين لانهم لا يهتمون بها ولا يحاولون تشخيصها وحلها ! . . . فنحن اولى بمشاكلنا وايجاد الحلول لها من الغرباء ! ولكن اين هي الاقلام المسؤولة في الساحة الثقافية العربية التي تتصدّى بكل علمية وجدارة لمشاكلنا الفعلية ؟ وهل ينبغي عليها ان تنتظر انفجار هذه المشاكل على ارض الواقع الملتهب لكي تجرؤ على التحدث باسمها صراحة والاشارة الى موضع الداء ؟ اننا لا ننكر وجود بعض المفكرين المخلصين والجريئين ولكن جهودهم مبعثرة ويتعرضون لضغوط عديدة وظروف صعبة . وهكذا تترك الساحة نهباً للمجلات الرخيصة والكتب المبتذلة والاقلام الرديئة التي تهيج المشاعر الدفينة والعصبيات الضيقة وتزيد الطين بلة . ليت الجميع يفهمون ان الحل يكون برفع مستوى المناقشة وتشخيص المشاكل بشكل موضوعي وعلمي ، لا بالعودة الى الوراء والتشبث بالمواقع القديمة التي اثبتت افلاسها .

اللاوعي أو تستخدم بشكـل لا واعٍ) . ينبغي علينا فقط أن نـأخذ بعـين الاعتبار التعـديلات والتصحيحـات الحاصلة عن طـريق طوبـولوجيـا المعنى وذلك عنـدما ننتقـل من مرحلة العصـور الوسطى إلى مرحلة العصور الحديثة . هذه المنهجية أو تلك البحوث التي نهدف إليها هي تاريخية بشكل أساسي . ولكنها مدعومة من قبل التأمل الفلسفي الذي ينعشها وينشّطها ويضيئها غالباً . قلت التأمل الفلسفي ولم أقل فلسفة ناجزة ونهائية !

هـذا العمل (أو المشـروع) قد تحقق إلى حـد بعيد فيـما يخص المثال الغـربي ـ المسيحي . ولكنْ ، لم يتحقق أي تقـدم حتى الآن فيـما يخص المثـال الاسـلامي . لهـذا السبب فـإني أرجـو القارىء أن يعذرني إذا كنت لا استطيع أن أقدم له هنا أيضاً (١٦) إلا بعض الملاحظات السريعة والمؤقتة بخصوص موضوع صعب جداً .

مواضع الخلاف السني / الشيعي
نحو طوبولوجيا للمعنى (*)

« في البداية كان المحل (الموضع أو الموقع) Topos . وكان المحل يدل على العـالم بكونـه محلاً . ولم يكن في الله ، ولم يكن الله ، لأنه ليس لله محل (مكان) ولم ينـوجد ابـداً . وكان الله المحـل هو العقـل المطلق (Logos)، ولكن العقـل المطلق لم يكن الله ، نـظراً لما أنـوجد . إن المحل في الواقع شيء قليل الأهمية : أنه العلامة أو الأثر ، أنه الملاحظة (مـلاحظة العـلامة) . لكي تحدث طابعاً أو علامة هناك آثار ، أقصد آثار الحيوانـات ومساراتهـا ثم هناك العـلامات : أقصـد حصاة مثـلاً أو شجرة أو غصنـاً مكسوراً أو هـرماً صغيـراً يُهتدى بـه او النقـوش الأولى والكتابات الأولى . ومهما تكن أهمية المحل ضعيفة فقـد كان يمثل « الانسان » . ولكننـا نجد أن الكلمة الأولى أي المحل كانت تمثل الحرف (le verbe) وأكثر من الحرف : أي العمل والممارسة (l'action) . وكانت تمثل شيئاً أقل من الحـرف : أي المحل مقـولاً ومعلّماً ومثبّتاً . هكـذا نجد أن الحرف الأكبر (أي كلمة الله) لم يكن جسداً ، وإنما محلاً ولا محلاً » (١٧) .

لا ريب في أنـه ينبغي وضع هـذا النص على محـك المناقشة والأخذ والـرد . ولكننا عـلى الرغم من ذلك استشهدنا بـه لأنه يُلفت الانتبـاه الى مسائـل أولية أصليـة . إنه يـدل عن طريق التحديدات التي يقدمها والتحفظات التي تستدعيها هذه التحديدات عـلى الصعوبـة وأكاد أقـول الاستحالة التي يحس بها الإنسان إزاء حصر طوبولوجيا المعنى التي تتيح لنا ـ أخيـراً ـ أن نتوصـل إلى معنى الحق والمعنى الحقيقي .

ينبغي فعـلاً رفع المنـاقشة والتسـاؤل الى هذا المستـوى لأن أديـان الـوحي الكبـرى تتميـز

(*) طوبولوجيا (Topologie) تعني دراسة المحل في الهندسة اللاكمية التي هي احد فروع الـرياضيـات . يعنى هـذا الفرع بـدراسة مـوقع الشيء ، الهندسي بالنسبـة الى الاشياء الاخـرى ، لا بالنسبـة لشكله او لحجمه . وهي تختلف عن كلمة طيبولوجيـا (Typologie) التي سيأتي تعـريفها بعـد قليل ولا ينبغي الخلط بينهما . (عن المنهل) او (روبير) .

بـالضبط بتقديم طـوبولـوجيا المعنى التي تتيـح ليس فقط قول معنى الحق والمعنى الحقيقي (انـظر البحث عن الحق واليقـين في الاسـلام) ، وإنمـا أيضـاً تتيـح أن يعيش المـرء ذلـك ويحيـاه . أو لنستعرض الأمور بشكل أدق فنقول بأن المؤمنين في كل دين وفي كل مـذهب داخل نفس الـدين الواحد قد اعتقدوا أنهم يستطيعون التوصل الى استكشاف وامتلاك طوبولوجيا المعنى المـوجودة في الـوحي عن طريق العمليـات الاستدلاليـة التأمليـة والانجازات الفنيـة والممارسـات الشعائـريـة والأعمال التاريخية .

لسـوء الحظ ، فإنـه لا يوجـد حتى الآن أيُّ تـاريـخ مقـارن لاديـان الـوحي وللنـظريـات التيولوجية والفلسفية التي اثارتها أو شكلتهـا ، وللعوالم المعنـوية والسيمـانتية التي تنـدرج داخلها حتى هذا اليوم ابحاثنا نحن بالذات . إذا لم يُنجَز هذا التاريخ المقارن وينقذنا ، فإننا لن نستطيع أن نعالج بشكـل مناسب عـدداً من المسائـل أو الأسئلة الأولية والمبـدئية . هـل هناك ، مثـلاً ، طوبولوجيا للمعنى مشتركة لـدى الأديان السمـاوية الكبـرى كافـة ؟ كيف يمكن احداث التمـايز والفرز بين طوبولوجيا المعنى وأنمـاط (typologie)(*) الدلالات عـلى صعيد الكتـابات المقـدسة نفسها بالذات ؟ كيف وإلى أي مدى حُوِّلت طوبولوجيا المعنى المرسخة في هذا الكتاب المقدس أو غيـره إلى انماط من الـدلالات من خلال الانجـازات العقائـدية المختلفـة التي قام بهـا الفقهاء او المفكرون ؟

لنتوقف هنا لحظة عند هذا التمييز الهام بين طوبولـوجيا المعنى وطيبـولوجيـا الدلالات (= أنماط الدلالات) . أن هذا التمييز يساعدنا على فهم أصـول المناقشـة الشيعية / السنيـة وإدراك حدودها ومدى أهميتها أيضاً . سوف نقول ، كنوع من المقاربة الأولى ، أن طوبولوجيا المعنى هي عبارة عن تجزيء للواقع المتخذ كـذرات متصلة أو كمجموعـة اتصاليـة (Continuum) والذي يوظّف فيه الفكر التأملي طاقـاته : أي يفعـل فيه . أن طـوبولـوجيا المعنى تصبـح عندئـذٍ مجموع المحلات (lieux) أو بالاحرى المواقع المتمايزة والمتضامنة في آن واحد ، هـذه المواقـع التي يحاول فيها الفكر أن يقبض على الجوانب ذات الدلالة من المواقع . أن الفكر في كل مناخ ثقافي يحدّد ، في غياب النصّ المقدّس ، طـوبولـوجيا معيَّنـة للمعنى عن طريق الجهـد المستقل المبـذول لتفسير الـواقع أو تجـزيئه إلى وحـداته الأوليـة وتقطيعـه وتصنيفه . نـلاحظ فيما يخص « أهـل الكتاب » المنخرطين في الحالة التأويلية أن طوبولوجيا المعنى هي عبارة عن إسقاط مواقع الفكـر التأويـلي أو التفسيري (التي اعتقد بقدرته على استخراجهـا من النص المقدس وبـوجوب هـذا الاستخراج) على الواقع . يضاف إلى ذلك أن الطوبولوجيا المستخرجة هكذا ثم المسقَطة على الواقع قد اُعتقد

(*) ترجمنا كلمة « طيبولوجيا » بأنماط وكان يمكن ترجمتها بنموذجية أو نمطية . وهي تعني بحسب قامـوس روبير الذي ينقل عنه « المنهل » حرفياً ما يلي : علم الانماط البشرية منظوراً اليها من وجهة نظر الـطبائـع العضوية والذهنية . ولكنها تعني حسب الاستخدام الوارد هنا مـا يلي : علم بلورة الانمـاط الذي يسهـل عملية التصنيف وتحليل واقع معقد . نضرب مثلاً على ذلك : علم انماط البنى الاجتماعية والاقتصادية ، أو علم انماط الانظمة السياسية من ثيوقراطية وعسكـرية وديمقـراطية الـخ . غني عن القول ان المصـطلح مأخوذ من كلمة (type) : اي نمط .

بأنها تمثل تشكيلة معرفية خالدة وثابتة لأنها ذات أصل إلهي . وعندما يتحاجج السنة والشيعة بسيوف « الأدلة القاطعة » ، فإنهم يرتبطون دائماً بموقع محدد من تشكيلة المعنى هذه التي أوصلها الله للبشر . ولكن إذا كانت التشكيلة ثابتة لأسباب انطولوجية فإن المعنى لا يتجلى إلا بشكل تدريجي ويمكنه أن يظل مخبوءاً زمناً طويلاً قبل أن يصبح دلالة أو معنى (*) . بمعنى آخر فإن المعنى يدل على توجهات ممكنة أو احتمالية للفكر (أي مفتوحة) في الوقت الذي يحاول فيه هذا الفكر أن يبلور موقعاً أو محلاً . هذا في حين أن الدلالة هي عبارة عن تصور للمعنى (repré-sentation) يتشكّل بواسطة نظام محدد من العلامات (signes). نقصد بنظام العلامات هنا التعبير إما بواسطة اللغة أو الرسم التشكيلي أو التصويت (التعبير بالاصوات) ، الخ . . .

إن الأنماط التي تحدثنا عنها أو الطيبولوجيا تهدف بالضبط إلى فرز أشكال التعبير والبلورة (أي الصياغة) المستخدمة في كل موقع أو محل . إنها ليست اذن مجرد عملية تصنيف أو تدوين . وإذا ما استخدمنا معايير صارمة ودقيقة للتمايز والفرز فإنها تتيح لنا استكشاف نوعية التمفصل أو الترابط بين الطيبولوجيا والطوبولوجيا . فمثلاً إذا ما قمنا بانجاز طيبولوجيا للخطاب القرآني فإننا سنكون قد حققنا مقاربة ممتازة لدراسة طوبولوجيا المعنى في القرآن .

بعد أن أدلينا بهذه الملاحظات والتدقيقات فإنه يمكننا أن نباشر الآن بدراسة مواقع الخلاف السني / الشيعي . يقول ارسطو : « ان المحل أو الموقع هو ذلك الشيء الذي تندرج تحته العديد من القياسات المنطقية او المسلمات المنطقية (Syllogismes rhétorique) [ارسطو . كتاب البلاغة . الجزء الثاني] .

سوف نقول هنا على هدي ارسطو بأن الموقع هو الشيء الذي يندرج تحته العديد من المسائل المتجادل عليها بين الشيعة والسنة . إذا ما اكتفينا فقط بدراسة كتابي ابو زهرة والعاملي فإننا نستطيع أن نصنف (أو نرتب) كل نقاط الخصومة الواردة تحت ستة مواقع أساسية . كنا نود أن نورد هذه المواقع بحسب الأهمية أو الترتيب المتدرج . ولكن توجد اختلافات حول هذه

(*) تعليقاً على الفقرة السابقة كلها يمكن القول ـ كتوضيح لكلام اركون الفلسفي ـ ان التشكيلة المعرفية الخالدة والثابتة ما هي في الواقع الا عبارة عن تأويل البشر واسقاطاتهم وطريقة فهمهم للوحي . ذلك ان الوحي (او الكلام المقدس) لا يمكن ان يصل الى عامة المؤمنين ويترجم الى واقع محسوس الا عن طريق التفسير والتأويل . وهذا التفسير أو التأويل يقوم به المفسرون الذين هم في نهاية المطاف رجال ، اي بشر على الرغم من قداستهم واهميتهم . والدليل على صحة هذا التحليل الفلسفي والتاريخي انه لو كان الامر غير ذلك لم حصل الخلاف بين المفسرين والمشرعين ، ولما حصل الانشقاق والتنازع بين المسلمين في العصر الكلاسيكي واستمر حتى يومنا هذا . ونتجت عن ذلك المدارس والمذاهب الاسلامية المعروفة . بمعنى آخر ، فان « المعصومية » التي تحتمي بها كل الاطراف المتنازعة ليست إلهية في الواقع وإنما بشرية . ذلك ان كلام الله عندما نقل الى نبيّه في مرحلته « الطازجة » الاولى كان غنياً خصباً منفتحاً على جميع المعاني والاحتمالات . إنه يمثل لغة انبجاسية مجازية ، مليئة بالاشارات والرموز . ولكن عندما جاء المفسرون قولبوه وقنّنوه وحددوا له المعاني التي تناسب مداركهم واتجاهاتهم التيولوجية ، وارتبط كل ذلك بالصراع على المشروعية الدينية والسلطة السياسية بين مختلف الفئات الاسلامية .

النقطة بين كلا الكتابين . يمكننا مع ذلك ان نسجل هنا الأهمية الحاسمة في كلتا الحالتين . للعاملين التاريخي واللغوي .

١) **العامل التاريخي (أو الموقع التاريخي)**: تتحكم بالنقاش الشيعي / السني معطيات واحداث تاريخية لم يتم التحقق منها علمياً بتشكل نهائي حتى الآن . ولكن كل طرف يعتبرها من جهته بمثابة المكتسبات النهائية التي لا تقبل النقاش . أن مؤلفينا كليهما يعودان إلى المشاكل التالية : عمليات تشكل المصحف القرآني والأحاديث النبوية . موقف النبي من خلافته بعد موته . الشخصية التاريخية لعلي بن أبي طالب ، ولأهل البيت . الدور التاريخي للصحابة وخصوصاً أثناء الازمة الناشبة بعد موت النبي . الوظيفة التاريخية أو الدور التاريخي للائمة من خلال مثال جعفر الصادق . الدور التاريخي للنصوص المقدسة في بلورة وإنجاز القانون الديني (الشريعة) والتطور التاريخي للأمة . تدخل المصادر الأخرى للقانون ودورها (رأي ، استحسان ، استصحاب ، قياس ، إجماع) .

٢) **الموقع اللغوي** :إن معالجة هذه المشاكل التاريخية وملابساتها الدينية يعتمد إلى حد كبير على قراءة النصوص المتلقاة على أساس أنها صحيحة وموثوقة في مجموعاتها النصية (*) (أي في كتب التراث) Corpus. هنا نلاحظ وجود فصل جذري أو خلاف جذري بين الشيعة والسنة . يمكن أن نجد لدى مؤلفينا صفحات عديدة ذات دلالة بالغة ، نستطيع من خلالها أن ندرس القراءة (قراءة كل منهما للتراث) وكأنها إعادة كتابة للنص لا أكثر ولا أقل (انظر بهذا الصدد العرض المطول الذي خصصه العاملي للجفر ومصحف فاطمة وحديث الثقلين ص ٦٢ . مع الاحالات الى نصوص أبو زهرة المقابلة) .

٣) **الموقع العقلاني** :نجد في كلا الكتابين صدى المناقشات الكلاسيكية الخاصة بالتوافق بين العقل والشرع ، وتبعية العقل للوحي والنبي والأئمة ، ثم محدودية العقلانية والعقلنة أو التعقلن (rationalité , rationalisation) الناتجة عن طريق اللجوء للاجتهاد (أو ممارسة الاجتهاد) . إن العقلانية مذكورة على مدار كلا الكتابين حيث نلاحظ الحرص على إيراد الحجة والدليل والمحاكمة الصحيحة للامور والدراسة العلمية مهيمناً ومسيطراً . ولكن ، لا نلاحظ وجود أيّ تساؤل حول نوعية أو نمط العقل المرسّخ هذا ، وتالياً ، حول محدودية العقلانية المفترضة والحاصلة .

٤) **الموقع القيمي (من قيمة valeur)**: تشكل القيمة معيار كل المناقشات وموضوعها أو مادتها . أقصد بذلك القيمة العلمية للمعطيات التاريخية والقيمة المنطقية للمحاكمة العقلية

(*) يستخدم اركون عن عمد مفردات علم الألسنيات ومصطلحاته لكي ينزع البداهة عن انجازات التراث ـ اي تراث كان ـ ومؤلفاته الاكثر رسوخاً . ولهذا السبب فهو يكثر من استخدام كلمة corpus أو نص بدلاً من كلمة الصحاح او الكتب مثلاً ، لكي يبين ان هذه الاخيرة لم تتشكل دفعة واحدة وبشكل خارق أو أسطوري وإنما تحكّمت بها عوامل تاريخية ولغوية وتيولوجية عديدة رافقت إنجازها . وهذه هي الفائدة التحريرية لعلم حديث كالألسنيات .

والقيمة الاخلاقية الدينية للائمة والخلفاء وناقلي الشريعة أو فقهائها ، الخ . . . هناك أيضاً القيمة القاطعة أو الحاسمة للنصوص والأصول التأسيسية . لدينا مفاهيم من نوع **الأسبقية** (في الانتساب للاسلام) **والافضلية** (أي التفوق الاخلاقي أو التقدم في مراتبية العلم الديني الذي يكتسب عن طريق الاسبقية أو **النسب** : أي الانتساب لآل البيت) . وهناك قيمة **التفاضل** (أي التراتب الهرمي المتدرّج للأصول المؤسِّسة والمشروعيات الروحية) **والالهام** والكسب (أي كسب العلم) و **العصمة** . تبين لنا هذه المفاهيم أن كل نظام القيم المذكورة مرتبطٌ بفترة زمنية تاريخية قصيرة هي صدر **الاسلام** ، ومرتبطٌ ببعض الشخصيات التاريخية ـ الاسطورية الكبرى من مثل محمد ، وعلي ، وفاطمة ، والأئمة ، وإبن عباس ، وعُمر ، الخ . . . . .

٥) **موقع السلطة (أو عامل السلطة)** :أن القيمة تؤمن المشروعية الروحية التي تشكل الشرط الأولي والضروري للسلطة السياسية . على الرغم من أن السبب العميق والرهان الأكبر للمناقشة السنية / الشيعية يتمثل ، بالضبط ، في الخضوع اللازم للسلطة الزمنية للمشروعية الروحية المتولدة عن سلطة فوق طبيعية (من وحي وتنزيل والهام وولاية ووصاية) المحصورة بالانبياء والأئمة ، أقول على الرغم من كل ذلك فإن موضوع السلطة كموقع ومحل مفهوم لم يعالَج من قبل كلا المؤلفين إلا بشكل ضعيف نسبياً . ولكن هذا الموضوع يبقى ، ضمنياً ، مستتراً في كل مقالاتها ومقالات غيرهما .

٦) **الموقع الأسطوري (العامل الاسطوري)** :هذا هو الموقع الذي يصعب تحديده وفرزه في كلا الكتابين أكثر من غيره . في الواقع أن الاسطورة اذ يُنظَر إليها كتعبير عن معنى مثالي مفتوح وفوق تاريخي وذلك بوساطة الترميز الفني الذي يختلط فيه الخيالي بالعقلاني ، أقول إذ ينظر إليها هكذا فإنها تصبح معرَّضة دائماً للطفرات والتحولات . إن الكون الاسطوري يتدهور عندئذٍ وينحطّ ويتحول إلى نوع من الأساطير الخرافية والايديولوجيات ، وذلك طبقاً لدرجة هيمنة البعد الشعوري والعاطفي للجماعة (القوم) أو طبقاً للخلائط المفهومية للمناضلين السياسيين (= الشعارات التركيبية المخلوطة) . إن هذه العوامل من قِيَمي وعقلاني وخيالي وتاريخي تتداخل وتتشابك في الموقع الأسطوري أكثر من أي مكان آخر . ينبغي إذن أن نطبّق على كل نص تحليلاً دقيقاً من أجل فرز واستكشاف هذه المستويات المختلفة لانتاج المعنى (*) .

(*) قد يبدو هذا المصطلح غريباً على مسمع القارىء العربي غير المتعود على مصطلحات وأساليب البحث العلمي الممارس في اوساط العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة . إن هذه العلوم مرتبطة ـ كما هو معلوم ـ بنشوء المجتمعات الصناعية والمادية الاستهلاكية في الغرب . هذا لا يعني بالطبع أن تنبغي ادانتها فوراً ! أن لها فوائد عديدة وقد اثبتت مقدرتها في التحليل واستكشاف الآليات الخفية للمجتمعات والطبقات والافراد . نعود الى المصطلح السابق ونقول : ماذا يعني تعبير « انتاج المعنى » ؟ يخيل للقارىء احياناً أن المعنى موجود في منطقة ما خارج الانسان او قبل الانسان ، وأنه ليس بحاجة الى إنتاج كما تنتج السلع وبقية الاشياء المادية والاقتصادية . ولكن العلم الحديث يرى أنه لا وجود للمعنى خارج العالم المادي وقوانينه وآلياته ، أو خارج فعاليات الانسان الذي ينتج معنى وجوده أو يهدمه لكي يعيد تشكيله من جديد .

نلاحظ بأن أبو زهرة يـولي الأفضلية للمـوقف العقلانـوي والتاريخـوي , rationalisante) historisante (المرسّخ في التراث السني وذلك ضد مصلحة الموقف الرمزي أو التعبير الـرمزي . أن تنبيهـاته أو تحـذيراتـه وردوده تشبه تحـذيرات الغـزالي وإبن تيمية أو ابن حـزم عندمـا كـانـوا يتعـرّضون لنفس المـوضوعـات . ولكن يبقى صحيحاً أيضـاً أن العامـلي هـو أيضـاً لا يتحـدّث صـراحة عن الأسـاطير والـرموز . فـالأئمة يبـدون في نصه بمثـابة شخصيـات تاريخيـة حية تمـاماً كالأنبياء . والسبب في ذلك هو أن التمييز بين الأسطورة والتاريخ يشكل مبدءاً من مبادىء الفكـر الحديث لا الفكر الكلاسيكي أو التقليدي . أن الفكر الحديث يعتقد ، مصيباً أو غـير مصيب ، أنه قد توصَّل اخيراً إلى إعادة تركيب التاريخ الكلي الايجـابي والتمييز بـين الاسطورة والتـاريخ . وأما فيما يخص الفكر الكلاسيكي وخصوصاً الفكر الديني فإننا نجـد على العكس أن مـا نسميه اليوم اسطورة (mythe) كان يشكل قـوة التاريـخ وجوهـره الحيوي . هكـذا نجد مثـلاً أنعلياً، كشخص تـاريخي وكمثال اسطوري كبير، يمثـلان شيئـاً واحـداً بـالنسبـة للشيعـة (*) . ذلـك أن الشخص التـاريخي (أو الجانب التـاريخي منه) يستمـد عظمتـه وفعاليتـه وخلوده من الشخصيـة الاسطورية التي تتحول في العقائـد الشعبية لكي تصبـح عبارة عن تـركيبة أسـطورية ضخمـة . لنسجل هنا فقط الملاحظة التالية : إن العاملي في الوقت الذي ينضم فيه بحرارة وحماسة للدينامو المحـرك للوعي الشيعي (éthos) فـإنـه يضـطر للخضـــوع لضـرورات الخـطاب العقـلانـــوي والتاريخوي . إن ذلك يمثل لديه علامة على التطور ومناسبة العصر ، وينبغي تقييم مـدى حضور هذه الظاهرة في الأدبيات الشيعية المعاصرة .

ينبغي أن نـلاحظ هنا غيـاب المواقـع الثلاثـة الهامـة التي طالمـا شغلت الفكـر الاسـلامي الكلاسيكي وهي : الموقع الانطولوجي والموقـع الابستمولـوجي والموقـع الديني . ولكنْ كـما قلنا آنفاً ، وضمن مقياسٍ أنّ طوبولوجيا المعنى هي عبارة عن مجموعة من المواقع المتمايزة والمتضامنة في آن معاً ، فإنه يمكننا التحدّث عن الوجود الضمني (implicite) لهذه المواقع الثلاثة لـدى كلا المؤلِّفَين . والمناقشات الخاصة بالقضاء والبداء (البدء) والأصول المؤسسة تضع على محك الرهان الكينونة ونقد المعرفة الدينية ، ولكنها مناقشات تلميحية مقتضبة أو غارقة في كلٍ متبعثر . وهـذه الملاحظة تعيدنا إلى همنا الأولي (أو شغلنا الشاغل الأولي) الذي يتمثل فيما يلي : أن اللجوء إلى المفهوم الدقيق والصعب لطوبولوجيا المعنى سوف يكون عبارة عن مواربة واحتيال غير مجد إذا مـا اكتفينا فقط بتجميع المـوضوعـات المعالجـة من قبل كـلا المؤلِّفَين تحت عنـوان عريض أو مفهـوم عام . إن هدف بحوثنا يتمثل في قياس المسافة الكائنة بين مواقع إنتاج المعنى المفتـوحة عـلى جميع الاحتمالات دائماً (= القرآن مثلاً) وبين الأنماط الخاصة المحددة من الدلالات التي اعتقد الفكر

(*) كلمة اسطورة هنا (وفي كل استخدامات اركون لها) مأخوذة بمعناها الـوصفي الانتربـولوجي وليس بأي معنى سلبي ابداً والمقصود من كلامه ان شخصية الامام عليّ بشكل خاص والشخصيـات الكبرى في الاسلام بشكل عام يختلط فيها الجانب التاريخي الواقعي بالجـانب التقديسي المضخَّم الى حـد يصبح فيـه متعذراً الفصل بينهما أو التمييز بينهما . ان نفس الظاهـرة موجـودة في الاديان الأخـرى وحتى في الماركسيـة حيـث تتحول شخصية ماركس إلى شخصية فوق تاريخية معصومة واسطورية .

الاسلامي الكلاسيكي أنه قادر على تثبيتها فيها . ومواقع المعنى كانت (ولا تزال) قد بلورت بشكل مختلف من قبل ثقافات بشرية عديدة . ومشروع الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية والدينية يتمثل في التقاط (أو استكشاف) المدلولات والمعاني المُنتَجة والمعاشة والمنقولة من جيل لجيل تحت اسم القيم[18] (lés valeurs) .

وعلى قاعدة هذا الالتقاط أو الاستكشاف يمكن للفكر المعاصر أن يحاول تحقيق مهمة جديدة وابتكارية هي : **إعادة بلورة مواقع المعنى** ضمن منظور مقارن وكلّياتي (من كلية) في آنٍ .

على الرغم من الخلاف الواقع بينهما فإن مؤلفينا كليهما (العاملي وأبو زهرة) يقعان على مسافة متساوية في البعد من مواقع المعنى التي استخلصناها وفرزناها . لكي نبرهن على ذلك فسوف نقول كلمة صغيرة بخصوص مفهوم **الوعي الخاطىء** (la conscience Fausse) في الاسلام .

إذْ نتحدث عن وعي خاطىء فإن ذلك يعني افتراض وجود أو امكانية وجود وعي مرن وصافٍ ، وإذن « صحيح » . في الواقع أنه في الحالة الراهنة للممارسات والمنهجيات « العلمية » فإنه من السذاجة أن نقيم تضاداً بين وعي « صحيح » كلياً وبين وعي« خاطىء »كلياً . يمكننا فقط أن نتكلم على وجود جهد مستمر وبطيء وصبور يقوم به النقد الابستمولوجي الحالي من أجل تقليص عوامل ضلال الوعي والخطأ الى الحد الأدنى . ضمن هذا المعنى يمكن القول بأن الوعي « الخاطىء » هو ذلك الوعي الذي لا يقوم ابداً بأية عودة نقدية على ذاته .

هكذا نجد مثلاً أنه عندما ينسب أبو زهرة والعاملي نفسيهما (ككثيرين من المعاصرين) الى العقل ويتحدثان باسمه ، فإنهما لا يشكّان ابداً ، لحظةً واحدة ، بانهما يستخدمان فرضيات ومسلّمات « العقل الخالد » بالهيئة التي كان قد انتشر عليها في الفكر الكلاسيكي[19] . انهما أبعد ما يكونان عن تساؤلات العقل النقدي أو تساؤلات العقل الديالكتيكي أو العقبات الابستمولوجية التي يواجهها البحث العلمي المعاصر . وهما لم يعالجا أيَّ موقع من المواقع المذكورة سابقاً بحد ذاته ولذاته مع الحرص على الارتفاع بالمثال الاسلامي الى مستوى التفكير الكلي المقارن ودمج الحالة الخاصة ضمن اشكالية عامة . لا أحد يتساءل عن الامكانية التي تقدمها المنهجية التاريخية الحالية أو النقد النيتشوي أو الحقيقة الموضوعية للاسطورة في إعادة النظر الجذرية باصول المناقشة الشيعية / السنية . كل شيء يجري كما لو أنه لم يحصل أي حدث عقلي أو فكري منذ زمن الحلي وابن تيمية وحتى يومنا هذا[20] !

لهذا السبب نجد مبرراً القول بأن المؤلفين كليهما يؤبِّدان وعياً خاطئاً بمجرد أنهما يستعيدان خطاباً « صحيحاً » من حيث وظيفته وآليته(*) . أقصد بذلك انهما يؤبدان خطاباً يلبّي حاجيات

---

(٥) يقصد اركون بذلك التمييز المشهور في علم الابستمولوجيا المعاصر بين « الحقيقة العلمية أو الفلسفية » وبين « الحقائق » الاجتماعية أو السوسيولوجية . فمن المعروف ان الجسد الاجتماعي أو المجتمع اذ ما تبنىّ فكرة ما أو أطروحة ما تصبح « حقيقة » حتى ولو كانت خاطئة من الناحية العلمية

وآمال المؤمنين الذين بقوا على هامش الوعي النقدي . ولكنه خطاب خاطىء أو غير مطابق من الناحية الابستمولوجية بالقياس الى مواقع المعنى التي يزعمان بلورتها واشتغالها .

يمكننا تعميم هذه الملاحظات لكي تشمل الجزء الأكبر من الفكر الاسلامي المعاصر [٢١] . أن قبول هذا الوضع أو بالأحرى أخذ العلم به كما هو، يشكل في نظرنا الشرط الأساسي لامكانية توحيد الوعي العربي - الاسلامي ، والشرط اللازم من أجل ان يساهم هذا الفكر في المهمة الضخمة والحديثة بامتياز ، ألا وهي : مهمة توحيد المعنى . نجد ، للاسف ، أن الفكر العربي - الاسلامي المعاصر يبقى غارقاً أكثر من اللازم في حمأة الصراع السياسي والاقتصادي وضروراته ، وإذن فهو يبقى بعيداً جداً عن القيام بالعودة النقدية اللازمة على مسلماته وفرضياته الخاصة بالذات . لهذا السبب ، فإننا نختتم هذا البحث بالرجاء بإن يساهم كل الباحثين من مسلمين وغير مسلمين ويضافروا جهودهم من أجل فرض حقوق الفكر المحرَّر والمحرِّر .

= والفلسفية . يكفي أن يؤمن بها عدد ضخم من الناس أو تيار كبير حتى تفرض نفسها كحقيقة مطلقة غير قابلة للنقاش . وهذا هو النوع السائد من الحقائق في مجتمعات ما قبل العلم . ولكن في مرحلة تالية من الزمن تنقلب « الحقائق » الاجتماعية لكي تحل محلها الحقائق الحقيقية اي العلمية . ان تاريخ كوبرنيكس وغاليليو ولافوازييه في المجتمعات المسيحية الغربية اكبر شاهد على ما نقول .

الفصل الرابع

الهوامش والمراجع :

(١) انظر كتاب « الامام الصادق » ، ٥٦٧ صفحة ، القاهرة . بدون تاريخ للطبع . وأنظر أيضاً « أصول الفقه الجعفري » ، القاهرة ، ١٧٦ صفحة ، ١٩٥٥ .

(٢) كنا قد قدَّمنا مثالاً آخر عن « العقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الاسلامي » في كتابنا الذي بعنوان « محاولات في الفكر الاسلامي » . طبعة ميزون نيف أي لا روف ، ١٩٧٣ . طبعة ثانية ، ١٩٨٤ .

(٣) انظر بخصوص هذا المفهوم دراستنا التي بعنوان : « الاسلام في مواجهة التنمية » الموجودة في المصدر السابق .

(٤) لم يحظَ البعد (أو الجانب) الانطولوجي والابستمولوجي لعلم الأصول قط بتحليل شافٍ ومُرضٍ يخص المساهمات الشيعية والسنية في هذا الموضوع .

(٥) لا يزال هذا المفهوم بحاجة للتحديد بشكل دقيق عن طريق دراسة علمية منتظمة تخص كل العائلات الروحية التي تحدثت باسم الاسلام . إن دراستنا الحالية تسير في هذا الاتجاه وضمن هذا المنظور .

(٦) فيما يخص هذا المبدأ انظر مثلاً : الغزالي في كتاب « المستصفى » ، ص ٦ .

(٧) انظر فيما بعد . ثم انظر الجاحظ وكتاب العثمانية .

(٨) انظر كتابي : « مساهمة في دراسة الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري » ط . فران ١٩٧٠ ، الصفحات ١٩٥ ـ ٢٢١ ثم ٢٥١ ـ ٢٧٠ .

(٩) انظر : ج . ب . ديكونشي في مقالته : « ميلتون روكيش ومفهوم الدوغمائية » في مجلة الارشيفات الاجتماعية للاديان ، ١٩٧١ ، عدد ٣٢ ، ص ٣ .

(١٠) انظر : « ميلتون روكيش : « طبيعة الدوغمائية ومدلولها » المصدر السابق سنة ١٩٧١ ، عدد ٣٢ ، صفحة ١٣ ـ ١٤ .

(١١) ان مجموعات الحديث الأربع هذه التي تحظى بالهيبة والقدسية لدى الشيعة هي من مؤلفات : الكليني (مات عام ٣٢٩ هـ) وأبو جعفر الطوسي (٣٦٠ هـ) . (انظر كتاب « تهذيب الأحكام وكتاب « الاستبصار فيما اختلف من الأخبار) ثم إبن بابويه (٣٨١ هـ) .

(١٢) بالنسبة لهذه المراجع الأربعة للتراث المعتمدة لدى الشيعة فهي تلقى أيضاً احترامها لدى الكتّاب من امثال الجيلاني (٣٢٩ هـ) . وأبو جعفر الطوسي (٤٦٠ هـ) (في كتاب « تهذيب الاحكام » وكتاب « الاستبصار في ما اختُلف من الأخبار » ، وابن بابويا (٣٨١ هـ) .

(١٣) ص ١٩٦ . ينبغي على القارىء أن يقرأ كل هذه المناقشة المركزة على فكرة النقص من أجل أن يعي حجم العقلية الدوغمائية وجبروتها ويفهم آليتها ودورها وكيفية اشتغالها الوظائفية .

(١٤) نحن نتعرض هنا لوضع المستشرق أو عالم الاسلاميات في أفضل حالاته ، أي وضع الباحث الذي يحترم موضوعه ويكون دقيقاً وأميناً في تحليلاته ودراساته .

(١٥) إذا كانت العقلية الدوغمائية قد وجدت لها مرتعاً في ساحة الأديان لزمن طويل في الماضي ، فإنها تنتصر اليوم في ساحة الأديان الجديدة : أي الايديولوجيات الحديثة . إننا إذن نهدف إلى محاربة الموقف الدوغمائي بشكل عام وفي كل مكان .

(١٦) « الأعمال أو الأبحاث التطبيقية العملية » تحتاج الى وقت أطول من بلورة منهج البحث والمقاربة . ولا تغيب عن بالنا ابداً أهمية التحقق من المنهجية النظرية المقترحة عن طريق امثلة عملية عديدة ووافرة . ولكننا نعتقد أن التحقق من صلاحية المنهج هذا ينبغي أن يتم عن طريق مجموعة من الباحثين يشكلون فريق عمل متكاملاً .

(١٧) انظر : هنري لوفيفر : « **المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي** » ط ٢ . انتربوس . ١٩٦٩ ، ص ٤٧ .

(١٨) تخضع القيمة اليوم لبلورة (أو ضغط) ايديولوجية مكثفة خصوصاً في المجال الاسلامي وذلك تحت اسم « **القيم** » . انظر أنور الجندي في كتابه : « **القيم الأساسية للفكر الاسلامي والثقافة العربية** » ، القاهرة ، ١٩٦٩ . ثم انظر منشورات الرابطة الجزائرية الحديثة العهد التي اتخذت لها اسم « القيم » .

(١٩) انظر كتابي : « **الأنسية العربية** . . . » مصدر مذكور سابقاً . ص ١٤٦ .

(٢٠) انظر هنري لاوست : في مقالته : نقد السنية (المذهب السني) في عقيدة الحلي » الموجودة في « مجلة الدراسات الاسلامية » ، ١٩٦٧ ، ص ٣٥ .

(٢١) انظر : محمد اركون : « **الاسلام بالأمس وغداً** » . ط . بوشيه ـ شاستيل ، ١٩٧٨ .



الفصل الخامس

السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن عملاً »

(سورة النساء ـ آية ٥٨)

« لا يمكن للروابط القانونية ـ تماماً كأشكال الدولة ـ أن تُفهم لا عن طريقها هي بالذات ، ولا عن طريق تطور الروح البشرية ، إنها على العكس تضرب بجذورها ، عميقاً ، في خضم الشروط المادية للوجود »

(كارل ماركس ، نقد الاقتصاد السياسي ص ٤٠)

لم أثر القرآن وماركس لكي أوفّق بينهما ، ولا لكي أعارضهما الواحد بالآخر ، وإنما أردت فقط أن أشير إلى ذلك التمزّق الذي تعانيه المجتمعات المعاصرة ما بين الرجوع إلى تراث قديم عتيق ، محكوم بظاهرة الوحي من جهة ، ثم تبني الاستراتيجية الماركسية من أجل الوصول إلى السلطة وممارستها من جهة أخرى . يبدو ، ظاهرياً ، أن المجتمعات الاسلامية قد حسمت الموضوع لصالح نموذج المجتمع ـ الأمة الذي كان محمد قد أوجده في المدينة بدءاً من السنة الأولى للهجرة (= ٦٢٢ م) . نجد أنه حتى تلك المجتمعات التي تدعي أنها تسلك الطريق

(*) يمثل هذا البحث ، وبحوث أخرى لم تنشر بعد ، حصيلة جهود ومحاضرات استغرقت عامين من الزمن ، على مدار الدرس الاسبوعي (Le Séminaire) الذي يعطيه الأستاذ اركون كل يوم ثلاثاء في السوربون ، وهو أيضاً تتمة لمقال سابق بعنوان :

Introduction à l'étude des rapports entre islam et politique

إن دراسة أركون الحالية تتركز في الأساس ـ وكما هي العادة دائماً ـ على الاسلام بقسميه الكلاسيكي والمعاصر . وفيها تحليل دقيق وجديد لمسألة التداخل ما بين السيادة الدينية والسلطة السياسية في الاسلام الكلاسيكي والحديث معاً . لكن الدراسة تشمل في طريقها أيضاً نفس المشكلة مطروحةً من خلال النموذج الغربي . ذلك ان هناك أزمة سيادة وسلطة في كلا النوعين من المجتمعات ، وإن اختلفت أسباب وبواعث حدوث الأزمة هنا وهناك .

الاشتراكي للتنمية ، فإنها تعبر في الوقت نفسه ، بشكل صريح ، عن إرادتها العنيفة في أن تبقى مخلصة للاسلام . كلنا يعلم حجم المكانة التي تحتلها الثورة الاسلامية ضمن الأحداث العالمية الراهنة .

ينبغي أن نعترف ، مع ذلك ، بأنه فيما يخص مسألة الروابط ما بين السيادة العليا (L'autorité) والسلطات السياسية ـ التنفيذية (Les pouvoirs)فإن جميع المجتمعات المعاصرة تجد نفسها أمام فراغ نظري كبير . نجد أن الغرب الليبرالي ـ حيث تسود البراغماتية القانونية الأنغلو ـ ساكسونية أو الشكلانية اللاتينية ـ لم يعد يهتم إطلاقاً إلاّ بآلية انتقال السلطات وممارستها . لم نعد نسمع أحداً يتحدث عن السيادة العليا كذروة للتشريع [(أو للتبرير) = تبرير السلطات السياسية] ، وذلك لأن النقد الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطّا من أهمية القانون الآلهي ، والعقل الأعلى أو الطبيعي ، والموضوعية العلمية . وهنا المفارقة ، ذلك أنه ما أن تصبح أسس السيادة العليا منقوضة أو مطعوناً بها ، حتى تزداد سلطة الدولة قوةً وتغدو منبثةً في كل مكان . أمّا فيما يتعلق بالبلدان الشيوعية ، فإننا نجد المنظرين يستندون إلى الكتابات الماركسية ـ اللينينية من أجل أن يبرروا تطوراً أحادياً وصارماً للدولة .

يبدو ، إذن ، أن التفكير بمشاكل السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام مهمة صعبة جداً اليوم ، خصوصاً بالنسبة لمن يرفض أن يستعيد ، دون أي نقد ، الأفكار العامة المشتركة للفكر الاسلامي الكلاسيكي . لن نذكّر بمواقف هذا الفكر إلاّ من أجل أن نحدد موضعنا بالقياس إلى الأبحاث الجارية اليوم في مجال تاريخ الأيديولوجيات ، والفلسفة السياسية ، وابستمولوجيا القانون ، والسوسيولوجيا و الانتربولوجيا السياسية ، الخ . . .

نظراً لانشغالي واهتمامي بإعادة تنشيط المناقشة النظرية داخل الفكر الاسلامي المعاصر ، فسوف أركز البحث على الاشكاليات أكثر منه على العقائد نفسها . سوف نتفحص عندئذ الاشكالية الأساسية داخل الاسلام الكلاسيكي ، ثم في الاسلام المعاصر وذلك قبل أن نخاطر ببعض الآراء والطروحات الشخصية .

١ ـ في الاسلام الكلاسيكي

السيادة العليا الالهية

أقل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع هو أن مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت قد شغلت المسلمين دائماً . لقد هيمنت في الواقع على تاريخ المجتمعات التي لمست بالظاهرة الاسلامية . أكثر من ذلك ، فإن الاسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية ، سلطةً وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للاله الواحد [١] .

إن الخطاب القرآني ـ كخطاب المسيح الناصري ـ وبشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة ، هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين :

١ ـ تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي) .

٢ ـ ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته ، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي ولكن الحاضر دائماً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر .

إن عبارة : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » تمثل أمراً إلهياً كُرِّر كثيراً في القرآن من ـ أجل تثبيت هرم مراتبي ، حيث الرسول يمتلك سلطة التقويم والقرار بشرط إطاعته للأمر (أمر الله) ، أي الالزام وتنظيم العوالم ، أو باختصار السيادة العليا والقوى الهائلة مجتمعتين . من وجهة نظر لغوية نجد أن الآية القرآنية (أية آية) لا تشتغل إلاّ بـرابط نحوي أو معنوي (سيمانتي) متصل بالله الذي هو في الوقت نفسه الممثل ـ الفاعل ـ الناطق ـ المرسِل ـ والمرسَل إليه [٢] .

إن السيادة العليا التي يستند إليها الخطاب القرآني ، ثم يشغِّلها بدوره ليست مفهوماً تجريدياً . إنها تمثل بالدرجة الأولى تلك الهيمنة التي يمارسها النبي على محاوريه . ومن المهم أن نسجل هنا أن محمداً كان في بداية البعثة وحيداً ضد الكل ، وأعزل من أية سلطة إلاّ سلطة عائلته وعشيرته .

هكذا نجد أنفسنا أمام أول تفريق أساسي ما بين السيادة والسلطة . من الملاحظ أن الأولى تتشكل (أو تنبثق) عن طريق رابط شخصي محض ودون تدخل أي إكراه جسدي أو قانوني . إنها (أي السيادة) تمثل ، تعريفاً ، الانتساب العفوي لشخص ما إلى جملة من العقائد والرموز ، والذي يكرِّس نفسه بدوره لخدمة أهداف أولئك الذين يتبعونه . أما السلطة فهي دائماً على العكس ، أي أنها خارجية بالقياس لمن تمارس نفسها عليه . وهي إما أن تستند على السيادة العليا أو على الاجبار والقسر ، وهي تولد في كلتا الحالتين إما الانتساب الحر العفوي ، وإما الخضوع الاجباري أو التمرد .

نلاحظ هنا أيضاً فيما يخص تجربة محمد ، أنه من الممكن تقديم عرض أو وصف لها حسب طريقة المعالجة . فإذا انطلقنا من السور المكية (التي تمثل المرحلة النبوية بامتياز ، حيث انبثقت السيادة العليا الدينية) وصلنا إلى صورة معينة ، وإذا انطلقنا من السور المدينية (مرحلة « النبي المسلّح » حيث كبرت مؤسسة الدولة) وصلنا إلى صورة أخرى . في كلتا الحالتين نجد أن السلطة تستمر في الاستناد إلى السيادة العليا الآلهية ، ذلك أن أعمالاً من مثل الزكاة المطلوبة من المؤمنين ، والاستنفار ضد المشركين (الجهاد) ، والقانون الجديد للأسرة ، وللتبادل الاقتصادي والحياة السياسية . كل ذلك كان قد قُدِّم وتمثله المسلمون وكأنه مبادرات آتية من الله مباشرة . الله الذي يريد أن يجعل من الانسان « خليفته في الأرض » . إن تحليلنا يختزل ـ كما هو واضح ـ خيوط القوة المشكِّلة للحمة الوجودية المستمرة للوعي الاسلامي الأولي ، إلى نوع من المفاهيم والأحداث والتحديدات ، حيث نجد أن ما هو خارق للطبيعة يتدخل في التاريخ وكأنه الواقعي ـ الحقيقي (الحق بلغة القرآن) الذي يستبطنه المؤمنون شمولياً عن طريق

العبارات الاسطورية والتسجيلات المعيارية والتصرفات الشعائرية والأعمال الثقافية والنشاطات الانتاجية والتبادلية [٣] . ضمن سياق كهذا السياق فإننا نجد أن السيادة والسلطة هما شيئان لا ينفصمان ما داما على الأقل ممارسين من قبل النبي . لهذا السبب فإننا نعتقد أن أولئك الذين يرددون بأستذةٍ وافتخار أن « الاسلام » لا يفصل الروحي عن الزمني لا يأخذون بعين الاعتبار أن فصلاً كهذا لا يمكن تصوره أو التفكير فيه إلّا ضمن الاطار الابستمولوجي للعقلانية التاريخانية والاقتصادية الحديثة . إن عدداً لا بأس به من باحثي الاسلاميات المسيحيين يستخدمون هذه الفكرة الشائعة (فكرة أن الاسلام لا يفصل ما بين الروحي والزمني) من أجل أن يبرهنوا على تفوق المسيحية التي يعتقدون بأنها ، هي ، كانت قد فصلت منذ البداية ما بين السيادة الروحية والسلطات الزمنية ! ينبغي بذل الكثير من الجهد من أجل فرض إشكالية صحيحة فيما يخص هذه المسائل ، ذلك أن الاستخدام السياسي لهذه الموضوعات يؤخر دائماً من تقدم البحث والتفكير المحرِّر .

ما هو مصير العلائق التي تربط بين السيادة العليا والسلطات السياسية التي تعاقبت بعد وفاة النبي مباشرة ؟ إن جواباً صحيحاً عن سؤال كهذا سوف يتيح لنا ليس فقط القيام بتعديل المنظورات التاريخية المتعلقة بالظاهرة الاسلامية ، وإنما أيضاً دحض الايديولوجيات السياسية المزدهرة اليوم تحت أسم « الثورة الاسلامية » .

السيادة الدينية وسلطة السلالات المالكة

لن نتبع هنا أسلوب التقديمات التبريرية (أو الافتخارية) الغالبة جداً على التراث الاسلامي بنسختيه ولا التفسير التاريخاني والوضعي الذي هيمن طويلاً على التنقيب والبحث الاستشراقي . سوف نتساءل بالأحرى لماذا راح التراث الاسلامي يحول بسرعة شديدة الفترة النبوية (٦١٠ - ٦٣٢ م) والفترة الخاصة بالخلفاء الراشدين [١١ - ٤١ هـ ، ٦٣٢ - ٦٦١ م] إلى عصر اسطوري تأسيسي .

لنوضح فوراً بأن العملية البسيكولوجية والأدبية لهذا التحول تعبر عن الجهد الذي بذله الوعي الاسلامي من أجل الحفاظ على مكانة السيادة العليا في مواجهة اعتباطية السلطات السياسية .

إنه من غير المفيد أن نتوقف طويلاً ، مرة أخرى ، عند رواية الأحداث التراجيدية التي تلاحقت حتى مقتل علي ووصول معاوية إلى السلطة [٤] . سوف نركز اهتمامنا أكثر على محاولة تبيان أن الرهان الأخير للصراعات والمناقشات النظرية الأولى هو مرتبط أصلاً بالطلاق (أو بالترابط المحكم) ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية .

مهما يكن حجم الخلافات المتعلقة بخلافة النبي وأسبابها ، فإنه ينبغي أن نعترف بأنه منذ عام ٤١ هـ / ٦٣٢ م ، فإن عدد المسلمين في الحجاز كان عالياً بما فيه الكفاية لكي تصبح الاشارة (أو الرجوع) إلى الظاهرة الاسلامية أمراً محتوماً ، أو لا مرد عنه . منذ الآن فصاعداً سوف نجد أن كل السلطات وكل السلالات الحاكمة التي تتابعت في أرض الاسلام حتى يومنا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا ، سوف تنسب نفسها إلى القرآن وإلى تجربة محمد .

لكن هناك ملاحظة أخرى تاريخية تفرض نفسها أيضاً ، هي أن الدولة التي تستند إلى السيادة الدينية وتهدف إلى تعميم تطبيق الشريعة لم تفلح ، لا في المجتمع العربي نفسه ، ولا في كل المجتمعات التي انتشرت فيها الظاهرة الاسلامية ، في أن تلغي نهائياً لعبة التضامنات والعصبيات التقليدية (القبلية) . يشهد ابن خلدون (م ٨٠٩ / ١٤٠٦) والمؤرخ المصري المقريزي (م ٨٤٥ - ١٤٢١) والقاضي (الفقيه) الأندلسي الشاطبي (م ٧٩٠ / ١٣٣٨) ، كل على طريقته ، وبعد مرور ثمانية قرون على ولادة الاسلام ، على دوام (استمرارية) الصراع ما بين التعلق بالمجتمع - الأمة حيث تبرر السيادة الدينية عملية الوصول إلى السلطة وممارستها ، وما بين تعددية السلطات التي فرضت نفسها بواسطة القوة . سوف يكون مفيداً أن نذكّر هنا ، باختصار ، بمواقف كل من هؤلاء المؤلفين حتى نتمكن فيما بعد من تتبع النشوء أو التكون التاريخي والنظري للعلاقة الجدلية التي تربط ما بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام .

يميز إبن خلدون بين ثلاثة أنواع من الحكومات :

١ - الحكومة التي تفرض على الجميع قوانين سياسية التي بدونها لا يمكن لها أن تستمر ولا أن تمارس عملها .

٢ - وحكومة تستخدم قوانين سياسية حُددت من قبل الأشخاص المتعقلين ، أي المسؤولين الكبار في الدولة وخدامها المتنورين ، مما يؤدي إلى وجود سياسة عقلية .

٣ - وتلك أخيراً التي تستخدم قوانين سياسية مفروضة من قبل الله ، وذلك بوساطة مُشرِّع (النبي) يعلنها على الملأ ويطبقها ، مما يؤدي إلى سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا هذه وفي الحياة الأخرى أيضاً . وذلك لأن « الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء (. . .) وإنما المقصود بهم هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم » (٥) .

فأما النموذج الأول (من الحكومة) فهو « الملك الطبيعي أي حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة والسياسة » ، وأما النموذج الثاني فهو « حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ورفع المضار » وأما الثالث ، فهو « الخلافة التي تعني حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع (المشرِّع) إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به فافهم ذاك واعتبره فيما نورده عليك من بعد » (٦) .

راح الشاطبي يعالج - كما فعل من قبله بقليل الفقيه المتشدِّد ابن تيمية (٧) (م ٧٢٨ / ١٣٢٨) - بشكل مباشر بعض الصعوبات النظرية التي أثارتها الشريعة ، هذه الشريعة التي تعتبر (المعتَبرة) أنها تحدد بوضوح وإخلاص كامل للمقصد الالهي ، كل حالات تطبيق السيادة - السلطة التي انتقلت إلى يدي الامام أو الخليفة .

إن الشاطبي ، إذ استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الاسلام ، أي مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة) ، فإنه كان يقصد من وراء ذلك إلى هدفٍ أبعد : ألا وهو تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه ، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو : مقاصد الشريعة . من المعروف أنه منذ القرن الثاني للهجرة / الثامن الميلادي ، كان الشافعي قد حاول تثبيت إطار الشريعة والقواعد التي ترتكز عليها ، وذلك بشكل ألّا تنحرف فيه قيد شعرة عن النصوص الصريحة للقرآن والحديث ، وفي حال غياب هذين المصدرين ، أن تكون متوافقة مع مبدأ الدافع الضمني (العلّة) المتوافر في كل نص مقدَّس . ينبغي على هذا الدافع الضمني أن يعطي حلّاً للمشكلة الجديدة الطارئة الخاضعة لتفحص إمام مجتهد ، وذلك عن طريق القياس (٨) .

كان هذا المنهج في العمل قد أدى إلى تشكيل علم مستقل أسهم في تغذيته العديد من المؤلفين . لكنَّ التطور النظري والتأملي الذي طرأ على هذا العلم بمرور القرون أبعده عن القانون الايجابي الواقعي الخاص أساساً بوظيفة القضاء ، بإعادته لفت الانتباه إلى مفهوم المصلحة ، فإن الشاطبي أراد في الواقع أن يصالح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الآلهي للشريعة (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الامام والخليفة) من جهة ، وإمكانية تمثل وهضم التغير الاجتماعي ـ التاريخي على طريقة المدراش اليهودي ، من جهة أخرى (٩) .

لم تكن الأصوات الاسلامية المسموعة قد ارتفعت لكي تـذكِّر بأن « العزة لله ولرسوله وللمؤمنين » فقط لأن الأمل المعقود على الدولة الفاطمية قد انهار عام (١٢٥٨) ، وإنما كان وراء تلك الانتفاضة الظرفية للوعي الايماني الذي لا يعطي ثقته إلّا للسيادة الآلهية نظام جبار لانتاج المجتمعات ولضبط التاريخية ، هذا النظام الجبار هو الذي ينبغي أن نكتشف طريقة اشتغاله الآن ، وهو ما سوف أدعوه : بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب .

نظام إنتاج مجتمعات الكتاب

لقد أثرت قصداً مثال المدراش اليهودي بخصوص مقاصد الشريعة ، وذلك لأنني أريد أن أتجاوز كل التقديمات والأوصاف التي تسجن الاسلام إما في خصوصية لا علاقة لها بأي شيء آخر ـ كما يفعل دائماً التبريريون المسلمون ـ وإما داخل الفرادة « العربية » أو « الشرقية » أو العتيقة ـ كما يفعل ذلك تقريباً كل الخطاب الغربي المتركز حول الاسلام (١٠) . إن البحث النظري ، الذي طوره الفكر الاسلامي بخصوص مفهوم السيادة والسلطة ، يضرب بجذوره في إطار من التقديم (العرض) وبنية المعنى ومجازات تاريخ النجاة ، وهو ينغرس داخل منهجية تأويلية مشتركة أو مشابهة لمن يسميهم القرآن « بأهل الكتاب » . أفضل ، فيما يخصني ، أن أتكلم عن مجتمعات الكتاب (الكتاب المقدس بالطبع ، توراة كان أم إنجيلاً أم قرآناً) من أجل تجنب النتائج الجدالية للتعبير القرآني ، ومن أجل أن ألفت الانتباه إلى ضرورة القيام بتحليل سوسيولوجي ـ تاريخي .

إن حقيقة أن المجتمعات الغربية كانت قد قطعت علاقتها مع هذا النظام الذي سوف

ندرسه عن كثب لا تنفي الواقعة التاريخية بأن هذه المجتمعات كانت قد أنتجت من قبل هذا النظام بالذات طيلة قرون طويلة وحتى مجيء الثورة الفرنسية على الأقل . ينبغي أن نوضح أيضاً أن ظاهرة القطع (أو الانقطاع) مع الكتاب الموحى لم تبلغ نهايتها بشكل كامل في أي مجتمع من المجتمعات . بل إننا نشهد الآن ، في كل مكان ، ظهور الانتفاضات المستوحاة من هذا النظام ؛ هذه الانتفاضات التي يصعب الآن تقدير تطوراتها المستقبلية .

إن إطار التمثيل (La représentation) أو الادراك المشترك للأشياء ، لدى جميع الديانات التوحيدية ، هو مؤلف من المحاور الأربعة الاجتماعية ـ الثقافية التالية (١١) :

١ ـ الحدث التأسيسي (الافتتاحي)
٢ ـ الشهادة التأويلية (المفسِّرة)
٣ ـ الكتابات
٤ ـ القراءات

إن تحليل هذه المحاور ودراسة تمفصلها كنظام لانتاج القيم « الغيبية ـ الفوقية » ، يفترض تشكلاً أسطورياً(*) للوعي البشري ، مع الاحتفاظ بإمكانيات انبثاق نماذج عقلانية إيجابية (بمعنى العقلانية « العلمية ») للفهم . إنها تفترض أيضاً وجود سلطة عقائدية عظمى موكلة إلى « السيادات » الدينية (الفقهاء في الاسلام ، أو نظام الأساقفة الهرمي في المسيحية ، أو حاخامات اليهود) .

هكذا نلاحظ أن التوتر ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية سوف يتحول ، أثناء الممارسة ، إلى تقسيم خادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية والسلطة التنفيذية . نجد ، فيما يخص الاسلام ، أن « العلماء » (= فقهاء الدين) يغذون الوهم بامتلاكهم سيادة ذات قانون إلهي ، في الوقت الذي توظف فيه دولة الخلافة أو السلطنة أو الامارات المختلفة هذا الوهم من أجل أن تمارس سلطة استبدادية مطلقة (١٢) .

لنذكِّر الآن باختصار بالمعاني والوظائف التي حددها كل واحد من التراثات الموحدة للمحاور الأربعة المذكورة . إنني لن أتمكن من التفحص الدقيق الشامل لكل الاعتراضات المتوقعة الخاصة بهذه التراثات التيولوجية المكرسة طيلة قرون وقرون . إنني آمل أن تُستقبل هذه الطروحات التي سأقدمها كنوع من الحث على البحث المتضامن والمحرِّر ، المركَّز على قضايا منسية من قبل البعض ، محمَّلة بالهلوسة من قبل الآخرين وهي في كل الأحوال مثيرة للمماحكات والجدال .

(*) يلاحظ أننا نستخدم على مدار الدراسة كلمة (ميث) بدلاً من الترجمة العربية اسطورة ، وذلك لئلا يفهم القارىء ما نقصده بشكل خاطىء . من الواضح أن الميث بالمعنى الأنتربولوجي للكلمة تشكل أحد أبعاد الوعي البشري تماماً كما العقل ومن هنا يجيء تفريق أركون ما بين : الوعي الميثي والوعي التاريخي . لكننا لم نستطع مقاومة تعريب المفهوم فاستخدمنا كلمة « اسطورة » مضطرين على مدار الكتاب ما عدا هذه الدراسة. اعتقد ان هذا الحل معقول وخصوصاً اذا ما فرقنا بين مفهوم الاسطورة ومفهوم الخرافة في اللغة العربية ، فلا نطابق بينهما .

الحدث التأسيسي (التدشيني)

وهو يمثل تدخل الآله الحي في التاريخ . إن موسى وعيسى الناصري ومحمد هم الممثلون الأساسيون الذين اختارهم الله ـ نفس الله ـ من أجل أن يقدموا ، في كل مرة ، لتاريخ النجاة ـ وإذن لتاريخ البشر هنا على الأرض ـ انطلاقة جديدة مولِّدة للوحي الالهي . نلاحظ ، في كل حالة من الحالات الثلاث أن الله يتكلم ، ويكشف حقيقة الكائن والأشياء (= الخلق) ، هذه الحقيقة التي احتجزت بكليتها من قبل الكائن الخالد (اليهود) ، والأب (المسيحيون) ، والله حافظ الكتاب العظيم [١٣] (المسلمون) .

بالرغم من ذلك فإن الحدث التأسيسي (التدشيني) ليس فقط خطاباً مجرداً معلقاً في الفضاء ، وإنما نجد أن العبارات أو الآيات المنقولة باسم الله تفتتح وتصطحب ، عادةً ، ممارساتٍ اجتماعية واقتصادية وسياسية وشعائرية خاصة بالأمة المبشِّرة تحت قيادة المعلم الأكبر : النبي . نصل عندئذ إلى لحظة تاريخية أنتولوجية مليئة بالكلام والعمل النموذجيين (كلام وعمل النبي) ، اللذين سوف يتمثلها وعي المؤمنين ويعيد إنتاجهما باستمرار على مدى القرون المقبلة . سوف يتمثلهما هذا الوعي (وعي الانسان المؤمن) كنماذج متعالية تتجاوز كل سلوك بشري يطمح إلى أن يحظى برضى الله .

إن المرور من مرحلة الحدث التدشيني إلى مرحلة الأمة المبشِّرة والفاعلة في التاريخ الأرضي (البشري) يتم بواسطة الشهادة المؤولة (أو المفسِّرة) .

لنوضح هنا فوراً بأنه من وجهة نظر كل تراث « أرثوذوكسي » من التراثات المذكورة سابقاً ، فإنه ينبغي التكلم عن الشهادة (Le temoignage) وحدها فحسب ، وذلك لأن الشاهدين المباشرين للحدث التدشيني للفضل الإلّهي لا يمكن لهم أن ينخدعوا أو أن يخدعوا الآخرين إذ ينقلون لهم ما كانوا قد سمعوه ورأوه في زمن النبي . إنهم حواريون متنورون بنور الله ، وقد لمسهم الفضل التقديسي الذي هو أشد ما يكون عليه قوةً وإنارة في زمن النبوة . ربما كان الاسلام يولي الشهادة أهمية أنتولوجية أكثر وضوحاً من التراثين الموحدين الآخرين . نحن نعلم أنه فيما يخص الدخول في الأمة ـ الأمة الموعودة بالنجاة في الحياة الآخرة ـ فإنه يكفي أن يلفظ الانسان الشهادة التالية : أشهد أن لا إلّه إلّا الله وأن محمداً رسول الله . يضاف إلى ذلك أن الشهداء الذين سقطوا في سبيل الله هم أيضاً شهداء لزمن الوحي .

سوف يكون مفيداً أن نؤكد مرة أخرى على سذاجة الفقهاء الذين كانوا قد ربطوا السيادة الدينية بصفة المعصومية الخاصة بالصحابة ـ الحواريين فحسب . لكي نوضح ذلك سوف نترك الحديث « لسيادة » مبجَّلة هي ابن تيمية :

« فهذه الطبقة (يقصد صحابة الرسول) كان لها قوة الحفظ والفهم والفقه في الدين والبصر والتأويل ، ففجرت من النصوص أنهار العلوم ، واستنبطت منها كنوزها ، ورزقت فيها فهماً خاصاً ، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وقد سئل « هل خصكم رسول الله (ص) بشيء دون الناس ؟ فقال : لا ، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ، إلّا فهماً

يؤتيه الله عبداً في كتابه . فهذا الفهم هو بمنزلة الكلأ والعشب الذي أنبتته الأرض الطيبة . وهو الذي تميزت به هذه الطبقة عن الطبقة الثانية ، وهي التي حفظت النصوص ، فكان همها حفظها وضبطها ، فوردها الناس وتلقوها بالقبول ، واستنبطوا منها واستخرجوا كنوزها واتجروا فيها ، وبذروها في أرض قابلة للزرع والنبات ، ورووها كل بحسبه » (١٤) .

سوف نعطي هنا ، من أجل المقارنة ، مقطعاً يوضح كيف يعبر القاموس الصغير للتيولوجيا الكاثوليكية بخصوص الاستاذية (أو السلطة العقائدية) :

« يقصد بهذا التعبير (تعبير الاستاذية التيولوجية) سلطة التعليم الملازمة بالضرورة للكنيسة (= كأمة أخروية كاملة مكونة من هؤلاء الذين يؤمنون بالمسيح ، أو أمة مشكلة هرمياً من قبل المسيح ومحملة مسؤولية أن تشهد له) ، أي المقدرة الناشطة والمشكّلة قانونياً التي تتطلب الطاعة والتي تؤهل الكنيسة لتخليد شهادة الوحي الذي عن طريقه يتواصل الله بذاته من خلال المسيح . لأنها (أي الكنيسة) التعبير المرئي لوحي الله الذي هو نهائي ، ولأنها تنتج في داخل الانسان ـ الله ، فإن الكنيسة لا يمكن لها أن تتنازل عن نعمة الحقيقة » (١٥) .

يلاحظ أني قد وضعت خطاً تحت الكلمات والتعابير التي تحدد استراتيجية الأستذة العقائدية من أجل التفويض بالسيادة المطلقة والثابتة للشهادة ، والتي توضح للدارس الحديث كيفية اشتغال النظام المغلق للخطاب المعياري . سوف نرجع إلى هذه النقطة في الجزء النقدي من هذه الدراسة . لنتذكر هنا جيداً بأن الأمة المبشرة بإيمانها تتعرف على نفسها من خلال الشهادات المتتابعة (التسلسل المراتبي للطبقات) وذلك ضمن مقياس أن هؤلاء الذين يحملون (أو يمتلكون) الشهادات (Les temoignages) هم ناشئون من الأمة نفسها وهم يهدفون إلى تكبير حجمها وذلك بانحيازهم إلى جانب للتراث . يتشكل التراث عادة نتيجة التذكر والحفظ وإعادة التذكر والاحتفالات المهيبة للمضامين الالهية للشهادات (كلام مقدس ، تعاليم السلف الصالح ، ممارسات شعائرية ، أعياد دينية ، الاحتفال بذكرى الشهداء ، إلخ . . .) . أن يكون التراث فعلاً مجرد عملية ترسب للعناصر المختلفة ، أن يكون خاضعاً لعمليات الكبت والدفن (الاخفاء) والتنكر والانبعاث والتغير ، فإن كل ذلك لا يحول بين الأمة وبين التحدث عن تراثٍ حيٍ وموثوق . وإنه لصحيح ـ فيما يخص الاسلام وغيره من الأديان أيضاً ـ أن نظرةً ما ، وطريقةً محددةً في تحسس الواقع وتفسيره كانت قد كُرِّست وأُبِّدت برغم المنعطفات التاريخية ، وعلى مدى الأشكال الثقافية .

إن الشهادة (شهادة الصحابة لزمن الوحي) مورست أولاً ـ كما كان قد لاحظ ذلك جيداً ابن تيمية ـ على مستوى **النقل الشفهي** للكلام الموحى وعلى مستوى الحكايات المتعلقة بتأسيس الأمة . ثم مورست في وقت ثان ، متأخر قليلاً أو كثيراً عن الحدث التأسيسي الأكبر (حدث الوحي) [من سبعين إلى مائة سنة فيما يخص الأناجيل ، ثلاثون سنة حسب التراث المعروف فيما يخص القرآن] ،أقول مورست على مستوى **النقل المكتوب** .

هنا نجد أيضاً أن الانتقال من **المرحلة الشفهية** إلى **المرحلة الكتابية** كان قد تم من خلال

خطاب شفاف ، الذي محا كل المناقشات وكل الصراعات ، وكل الرهانات المتعلقة بالتسلسل التاريخي لحدوث العملية (*) .

لهذا السبب فإن النقد التاريخي الحديث يثير صراعات كبرى عندما يتعرض لمشاكل صحة النصوص (أو موثوقيتها) . إن السيادة العليا المرتكزة على الحقيقة الدينية تتهاوى دفعةً واحدة عندما تسحب من تحتها التقديمات الميثولوجية والوظائف الأيديولوجية التي « تسندها » وتبرر لها وجودها ضمن نظام المعرفة التقليدية . إن السلطات السياسية والطبقات الاجتماعية المستندة إلى سلطة السيادة المصنوعة بهذه الطريقة ، سوف تقمع كل خطاب تاريخي نقدي ما دامت لم تستبدل بالسيادة الدينية سيادة عقل (الثورة الفرنسية الكبرى) ، أو سيادة العقل العلمي (المجتمعات الصناعية) .

ما إن تتشكل مجموعات النصوص ويتم الاجماع عليها من قبل الأمة المبشّرة ، حتى نجد أن هذه النصوص المقدسة ستمارس عملها كأصول تأسيسية لفعالية التصور (التمثيل) (La re-présentation) والتنظيم والحماية والتبرير الخاصة بكل مجتمع (جسد اجتماعي) . من أجل ضمان السيادة أو الحفاظ عليها فإننا نجد أن الأنظمة المعرفية التي ينتجها الفاعلون الاجتماعيون ـ الثقافيون (أي البشر الذين يصنعون التاريخ) سوف تُسقَط هي بدورها في الفضاء المثالي (النموذجي) للدلالات ؛ هذا الفضاء الذي كانت قد افتتحته الكتابات المقدسة . هكذا نلاحظ أنه فيما يخص المسيحيين ، فإن الحدث التدشيني أو التأسيسي يتركز في تفسير الحياة والموت والتصرفات اليومية وكلام عيسى الناصري ، وكأنها « مسيحية » ، وذلك بمساعدة شهادات العهد القديم والنماذج الثقافية المقدَّمة تباعاً من قبل اليونان وروما والمجتمعات الأوروبية . . . .

أما فيما يخص اليهود فإن هذا الحدث التأسيسي هو عبارة عن جملة التصرفات وردود الفعل التي تظهر في التاريخ وكأنها شعب الله المختار ، وذلك ضمن مقياس أن الكتابات المقدسة هي معاشة كقانون كنسي . وأمّا فيما يخص المسلمين فإن الحدث التأسيسي يعني الخضوع الكامل (= الاسلام) الذي تمارسه الأمة تجاه إرادات الله المسجَّلة وكل ذلك يفترض أنه موضح ومفسر في الشريعة من قبل فقهاء أكفياء .

نلاحظ في الحالات الثلاث (المسيحية واليهودية والاسلام) وجود ديالكتيك اجتماعي ـ ثقافي يربط ما بين الكتابات المقدسة والقراءات المتتابعة لها جيلاً بعد جيل ، بالإضافة إلى توتر أنتولوجي ما بين الكتابات وكلام الله . إن هذه الكتابات سوف تتشعب في اتجاهات مختلفة وذلك بحسب نوع القراءة المسيطرة : من لفظية حرفية أو رمزية أو قواعدية أو تاريخية أو تيولوجية أو

(*) من الواضح أن الكشف التاريخي عن هذه المرحلة من تراثنا سوف يبدّد الكثير من الأوهام ويغير جذرياً التصورات الميثولوجية التي تشكلت في وعينا عن هذه المرحلة التاريخية الحاسمة . سوف يعيش العقل العربي ـ الاسلامي عندها مرحلة تمزق بسيكولوجية هائلة يتطلبها أي مرور فعلي من المسلمات المعرفية للعصور الوسطى إلى المسلمات المعرفية للعصور الحديثة .

فلسفية أو تصوفية . مع ذلك فإن هذه الكتابات تعتبر جميعها وكأنها التدوين المخلص والدقيق لكلام الله مما يتيح للمؤمنين أن يتحدثوا عن تجسُّد هذا الكلام في التاريخ ، وليس عن تحولاته من خلال القراءات المتتالية . هكذا نجد أن السلطات الأربع التي انتهينا من تفحصها آنفاً تتموضع فوق التاريخ وتؤدي إلى تقديسه من أجل الارتفاع به إلى مستوى تاريخ النجاة . إن التتابع الزمني المتواصل الذي يبتدىء منذ مرحلة الحدث التأسيسي (المرحلة الأولى) وينتهي بمرحلة القراءات (المرحلة الرابعة) لا يؤثر على الاطلاق على السطح المتجانس اللازمني ، المتعالي والمفتتح من قبل ممارسة هذه السلطات الأربع المذكورة آنفاً . بقي علينا الآن أن نبين كيف راحت السلطة السياسية تمارس فعلها ضمن إطار السيادة العليا المحدَّدة بهذا الشكل .

السلطة السلالية (الملكية)

إحدى السمات المشتركة لكل السلطات المعروفة في التاريخ ، هي أن تحتفظ دائماً وفي كل مكان بالمطلب النظري الذي يُلحّ على وجود سيادة عليا تبريرية (أو تسويفية) تشفع لها ، وأن تخضع عملياً للعبة القوى الاجتماعية والمؤامرات السياسية واستراتيجية السيطرة . من هنا راح كتاب التاريخ في الاسلام يعارضون فوراً تلك المرحلة القصيرة زمنياً ولكن المحسَّنة والمنمذجة (من نموذجي) للسلطة الخليفية (الخلفاء الأربعة) التي كانت مخلصة لتجربة المدينة ، بالمرحلة الطويلة للسلطات الملكية في دمشق وبغداد وقرطبة ومراكز أخرى ، والمختلف جداً على تقييمها سلباً أو إيجاباً .

إن الصورة التي قدمها المؤرخون فيما بعد عن فترة الخلافة في المدينة كانت قد ركزت على مسألة الشورى وذلك كممارسة سياسية كان النبي نفسه قد أدخلها ثم سرعان ما هجرت بحلول عهد الأمويين . كان القرآن قد ردد صدى هذه الممارسة في الآية ٣٨ من سورة الشورى : « . . . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » ، ثم في سورة آل عمران ، آية ١٥٧ : « فبما رحمةٍ من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانْفضوا من حولك فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » .

ردّد المنظرون المسلمون مراراً وتكراراً هاتين الآيتين بالرغم من أن تجربة الشورى لم تستمر إلّا فترة قصيرة جداً ، ولكنها سرعان ما نمذجت وأصبحت مثالية في داخل الوعي الاسلامي . من هنا نجد أن الكثير من الكتاب والمعلقين المعاصرين لا يتورعون عن التأكيد على أن الاسلام كان قد بلور ، وللمرة الأولى في التاريخ ، مفهوم الديمقراطية (نظرياً وتطبيقياً) المبنية على فكرة الانتخاب والمشاورة الشعبية . كان لمحمد عمارة ميزة أنه استعاد ، حديثاً ، مسألة تفحص هذه النقطة وذلك من وجهة نظر أقل دوغماتية وتبريرية من غيره [١٦] . ينبغي أن نذكر في هذا الصدد أن النبي كان قد أحاط نفسه في المدينة بمجلس مؤلف من عشرة أعضاء ، سمتهم المصادر القديمة « بالمهاجرين الأول » . كل هؤلاء الرجال العشرة ينتمون إلى قريش ، ومن الملفت للنظر أنهم ينتمون إلى أفخاذ مختلفة إذ نجدهم موزعين على الشكل التالي : أبو بكر + طلحة (تيم) ، عمر + سعيد بن زيد (عدي) ، عبد الرحمن بن عوف + سعد بن أبي وقاص (زهرة) ، وعلي (هاشم) وعثمان (أمية) والزبير (أسد) وأبو عبيدة (فهر) .

من الواضح أن كلاً من هؤلاء الأشخاص يمثل قوة اجتماعية وسياسية في جماعته وبالتالي فبإمكانه أن يساهم بنشاط في تأسيس سلطة جديدة مرتبطة بالسيادة الدينية المحددة بشكل متزامن من قبل القرآن . كان مجلس العشرة يحيط دائماً بمحمد : « كانوا أمام رسول الله في ساحة القتال ووراءه في الصلاة » . وكانوا يسكنون حول مسجد المدينة وقد حافظوا على امتيازاتهم وأهميتهم بعد وفاة القائد (النبي) . يُلاحظ أيضاً أن الخلفاء الأربعة المسمين راشدين قد خرجوا من هذا المجلس ، ويبدو أنه كان هناك نوع من التصويت من أجل كل خلافة جديدة ، وربما تدخل بقية المسلمين في المدينة في عملية التشاور لكن دون أن يكون لهم حق التصويت . هكذا نجد أنه عندما أثار الخليفة الثالث عثمان غضب أهل المدينة ، راح من تبقى من أعضاء المجلس على قيد الحياة يطلقون النداء التالي (أو هكذا يُظَنّ) :

بسم الله الرحمن الرحيم

« من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين . أما بعد تعالوا إلينا وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يُسلبَها أهلها فإن كتاب الله قد بُدِّل وسنة رسوله قد غُيِّرت وأحكام الخليفتين قد بدلت فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلاَّ أقبل إلينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه فاقبلوا إلينا إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فارقتم عليه نبيكم وفارقكم عليه الخلفاء . غُلبنا على حقنا واستُوليَ على فَيْئنا وحِيل بيننا وبين أمرنا وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوة ورحمة وهي اليوم ملك عضود من غلب على شيء أكله »(١٧) .

وليس من المستغرب أن يكون هذا النص قد سُرِّب ونشر ضمن إطار الدعاية العباسية ضد الأمويين . يبقى مع ذلك أنه يمثل تلك الكتابات الغزيرة التي غذت الخيال الجماعي الاسلامي الخاص بالحكومة العادلة الحارسة « للحق على المنهاج الواضح » الذي خطه النبي والخلفاء الراشدون الذين يستثنى منهم عثمان في رأي بعض المنظرين ـ التيولوجيين الذين يرون في الأمويين ملوكاً . من هنا نفهم كيف أن السيادة تتموضع في جهة التصور ، وفي جهة الجهد التيولوجي ، وذلك من أجل إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني ، في حين أن السلطة الحقيقية الممارسة على أرض الواقع هي التي تقدم لكتاب التاريخ خلاصة حكاياتها وسِيَرها وأحداثها الزمنية المتعاقبة . إن الفصل ما بين هذين النوعين من السلطات وبين العلوم التي تحدثت عنها وسجلت وقائعها ، يستمر في تغطية أو حجب الوظيفة الأيديولوجية للسلطة في المجتمعات الاسلامية . كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائماً من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين تبريراً لوجودها ، بل إنها كانت توجهها أيضاً من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستنيرة وقائدة ، تبرِّر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعماله (١٨) . وحتى في الوقت الذي كانت تستخدم فيه السلطة السياسية القوة من أجل أن تفرض نفسها ، فإنها كانت تستمر في اللجوء إلى الاقناع النظري العقائدي وذلك بإثارتها لمسألة « حقوق الله » ومسألة المصلحة العليا والمصلحة العامة للدولة ، الخ . . . هكذا راحت السلطة السلالية المتوارثة في الاسلام تحافظ على احتفال التنصيب (البيعة) حيث يُفترض

بولي العهد أن يتلقى السيادة التبريرية من مجموعة من الوجهاء المتنورين التي يستخدمها بدوره من أجل حماية الدين وتطبيق القانون الالهي ، وحتى من أجل مدّ سلطته إلى أراضٍ أخرى باسم الجهاد (١٩) .

إن البيعة التي تمثل يمين الولاء الذي يتيح لولي العهد أن يترأس كحاكم مطلق (أتوقراط) ومستبد ، كانت قد حُوِّلت تدريجياً إلى أداة لتقديس السلطة السياسية وذلك بواسطة ممكنات التسامي أو التصعيد الناتجة عن يمين الولاء التي قدمت لمحمد تحت الشجرة والمشهورة باسم « بيعة الرضوان » . تم ذلك طبقاً للآية (١٨) من سورة الفتح : « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً » . طبقاً للأسلوب المعروف والدائم للخطاب القرآني ، فإننا نلاحظ أن الحالة السياسية الأولية التي تطلَّبت يمين الولاء والاخلاص (تتحدث بعض المصادر عن رغبة المبايعين في مقاتلة المكيين حتى الموت) كانت قد محيت وحذفت لكي يحوَّل احتفال البيعة هذه (بيعة الشجرة) إلى شيء مقدس ومتعال (*) . هكذا نجد أن الله نفسه ، الذي كان قد تلقى البيعة من خلال محمد ، قد التزم بالمقابل بأن يضمن النصر بواسطة قوته الجبارة لجماعة المؤمنين .

يوضح لنا هذا المثال بالذات كيفية تكون واشتغال كل أشكال السلطة التي ظهرت في الاسلام . نلاحظ أنه منذ زمن الخلافة والامامة والسلطنة العثمانية ، فإن استراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تهيء شروط الوصول إلى السلطة وممارستها كانت دائماً قد فُهمت وفُسِّرت ضمن إطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي (اسطوري) .

يأخذ هذا التشكل الميثي في الاتساع والسلطة الدينية في التكثف والتزايد كلما ابتعدنا زمنياً عن الفترة التأسيسية . هكذا نجد أن الخلفاء الأربعة يتحلون بلقب متواضع نسبياً هو : (خلفاء رسول الله) ، في حين أنه مع الأمويين نجد المؤرخين يتحدثون عن : « خلفاء الله في الأرض » . وأما مع العباسيين فان الأمر يتجاوز ذلك إذ يخترع العباسيون لقباً يصل الحاكم بالله مباشرة : (القاب المعتصم والمتوكل والهادي بالله . . .) .

وأمّا في البيئات الشعبية التي تفلت من هيمنة التيولوجيا الرسمية ، فإننا نلاحظ ظهور لقب « المهدي » الذي سوف يدعيه عدد من الأشخاص الذين يُعتَقَد بأنهم يهتدون بنور الله مباشرة والذين سوف يقيمون العدالة في الأرض ، في آخر الزمن . إن مسار المهدي البربري ابن تومرت نحو السلطة في القرن الثاني عشر ، ومسار عثمان ابن فيديو في القرن التاسع عشر (١٨٠٤) ثم مسار المهدي السوداني في نهاية القرن التاسع عشر ، كل هذا يشير بوضوح إلى أي

(*) يرى أركون ـ من خلال دراسته للقرآن ـ أن هذه العملية هي إحدى الممارسات الشائعة والمستمرة ، الخاصة بالخطاب القرآني . ذلك أنه تحت كل آية عالية المظهر وكونية المنشأ تختبىء أسباب واقعية تاريخية محسوسة لها علاقة بالحياة السياسية أو الاجتماعية السائدة في مكة أو في المدينة في زمن النبي . كان التفسير الاسلامي الكلاسيكي قد قام بمسار عكسي للخطاب القرآني إذ راح يتحدث عن أسباب النزول . لكنه لم يستطع أن يكشف كيفية التداخل ما بين التعالي والتاريخ في هذه الآيات فكان يخلط بينهما .

حد كان هذا النموذج الشعبوي جداً ، ذو الصورة الميثولوجية للسيرة النبوية ، قد أصبح فعالاً جداً من وجهة نظر تاريخية وبسيكو ـ سوسيولوجية . إن المهديين الثلاثة المذكورين يحاكون مواقف وتعاليم واستراتيجية النموذج الأكبر (النبي) ، في الوقت الذي يمارسون فيه ـ بالقياس إلى السلطات الاسلامية الحاكمة ـ نوعاً من المزاودة المحاكاتية (Surenchère mimétique) على المبادىء الدينية التي تشرّع للسيادة الحقيقية . من هنا نجد ابن تومرت يلجأ إلى تقديم نفسه كبطل يدافع عن وحدانية الله من أجل أن يسفّه سلطة خصومه (المرابطين) ويبطلها ، مما أدى إلى تسمية حركته باسم : الموحدين [٢٠] .

فيما عدا بعض الكتابات النظرية للفقهاء التيولوجيين التي لا تصل إلا إلى نخبة قليلة ، فإننا نجد أن أولية اللغة ذات البنية الاسطورية ، ثم أولية التصرفات الشعائرية هي التي أبّدت في كل مكان وسهّلت تحويل السلطة المبنية على القوة والعنف إلى سيادة دينية مقدسة .

إن الآلية السيميائية لهذا التحول واضحة جداً في القرآن ، وهي متوافرة في الصيغ اللغوية الأكثر انتشاراً بين المسلمين من مثل : الله أكبر ، لا إلّه إلا الله ، لا حكم إلا الله ، الخ . . . تعني هذه الصيغ اللغوية ، في نهاية المطاف ، أنه لا يمكن لأي عقل بشري أن يفهم أو أن يستوعب ماذا يجري في التاريخ البشري (الدنيوي) ، وأنه بالتالي لا يمكن للعقل أن يشكل مصدراً من مصادر الاجبار الشرعي . ينتج عن ذلك أن الوظائف العامة (في الدولة) لن تكون شرعية أو قانونية إلا إذا توافر لها نوع من التفويض ، أي تفويض من السيادة العليا لله إلى النبي ، ومن النبي إلى الصحابة ، ومن الصحابة (مجلس العشرة) إلى الخلفاء ومن الخليفة المنتخب إلى الولاة والقضاة . هكذا يصبح التاريخ الدنيوي تاريخاً إلّهياً كاملاً وموجَّهاً صوب تاريخ النجاة (L'histoire du Salut) (اي تاريخ الخلاص في الدار الآخرة) .

إن هذا التلاحم الشديد ما بين تاريخ النجاة والتاريخ الدنيوي يتخذ صيغته العملية المحسوسة في بنية مواد القانون الإسلامي حيث نجد أن الواجبات المتعلقة بالعبادات كانت قد شرحت وقننت قبل الحقوق والواجبات المتعلقة بالحياة الاجتماعية (عبادات ، معاملات) . إن العبادات هي التي تملأ الحياة اليومية للمسلمين وتشكل حساسيتهم ، وتنظم الزمان والمكان لكل رؤيا أو تبصر . وأما المعاملات فإنها تندرج في الحياة اليومية وكأنها عبارة عن نشاطات مؤقتة (ظرفية) في هذا الزمان والمكان الأنتولوجي الذي يعطيها بعض القيمة .

إن هذا النظام من التصور (représentation) والفكر والعمل يشتغل ويتركز حول مفهوم مركزي شديد الحضور على مدار القرآن كله ، ومعمّم من قبل التيولوجيا الشعبية هو مفهوم : أمر الله . يشير هذا المفهوم ، في وقت واحد ، إلى النظام الأنتولوجي والقانون المتعالي والسيادة العليا الآلهية . نلاحظ في اللغة الشعبية أن القيم التي تجعل أشد المحن وأعظم البلايا مقبولة لدى الشعب ، تتخذ صيغاً دينية من مثل : (قدرة الله) ، و (إرادة الله) ، و (قضاء الله) ، و (هذا ما كتبه الله) ، الخ . . . يلاحظ أيضاً أن هذه التعبيرات تعارض ضمنياً نظام الحكم المفروض من قبل السلطات الحاكمة وذلك باسم النظام العادل الذي يحلم به الفقراء والذي هو متجذر في المخيلة الاجتماعية . طبقاً للفئات الاجتماعية ولمستوياتها الثقافية فإننا نلاحظ أن نظاماً

تصورياًفكرياً كهذاسوف يمارس عمله إما كقوة دافعة نحو التغيير وإما كأداة للأسطرة والاغتراب والجمود (أنظر مثلاً : « الدين افيون الشعوب » ، وإدانة التطرف الديني والقدرية الخاصة بالمسلمين ، ثم موضوع الجهاد وما هو مكتوب (مقدَّر) الذي استغل من قبل المراقبين الغربيين) .

من هنا نفهم كيف ولماذا راحت هذه الظروف البسيكولوجية والسوسيولوجية والثقافية تساعد على انتشار الغموض والابهام - غموض مفيد دائماً للممسكين بزمام السلطة - ما بين السيادة الدينية والسلطة السياسية . أو ما بين المقدس والدنيوي أو الروحي والزمني . راح « العلماء » (= فقهاء الدين) - الذين رفعهم القرآن إلى مستوى عال من السيادة الثقافية والروحية القادرة على أن تتعرف الأمور وأن تعلن الحق وتحرسه - والذين سماهم التراث بورثة الأنبياء - يساهمون هم أيضاً في نشر هذا الغموض وتعميمه . ذلك أنهم ، من جهة أولى ، قد ركزوا كثيراً جداً على المفردات التي تدل على السيادة العليا من مثل : (حق ، عقل ، شورى ، اختيار ، عدل ، حلم ، بيعة ، اجتهاد ، نص ، وصية ، حكم ، أصول ، الخ . . . .) [٢١] التي تعارض مفردات السلطة المكتسبة عن طريق القوة من مثل : (ملك ، سلطان ، شوكة ، جهل ، ظلم ، غلب ، طغيان ، طاغوت ، رئاسات ، الخ . . .) ثم إنهم (أي الفقهاء) قد تحفظوا كثيراً على التدخل في الأمور السياسية كنوع من الحذر والاحتياط من أجل الاحتفاظ بامتيازاتهم كعلماء أتقياء والذين يحتمل أن تعدل نصائحهم من سلوك الأمراء والحكام . وأما من جهة ثانية فإنهم كانوا قد برروا وسوغوا الطاعة والخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبة وذلك بواسطة أعذار من مثل : استمرارية الأمة في الوجود فوق كل شيء - إن الله يعطي السلطة لمن يعتقده أهلاً لها - القدرة على فرض النظام وفرض هيبته أهم من كيفية نشأته والأسس النظرية التي يستند إليها - سلطة جائرة خيرٌ من فتنة داخل الأمة . . . [٢٢] .

إن منهجية الأصول [٢٣] (أصول الفقه) تتيح دائماً ربط هذه المواقف العملية بالكتابات المقدسة (قرآن + حديث) ، لكن من المؤكد في الوقت نفسه أن مبدأ « الخضوع لأولئك الذين يمسكون بالسلطة » هو شيء يعبر عن غريزة البقاء لمجتمعات مهددة في وجودها ، ومؤقتة ومحكومة بضرورات عمياء من مجاعة وأوبئة وغزو ولصوصية وعنف شعائري . . . إن « العلماء » هم الذين يضفون الصبغة « الاسلامية » على السلطات المالكة التي تستمد قوتها وطول بقائها من مقدرتها على فرض النظام على المدن وضواحيها خصوصاً . هكذا نجد أنه منذ عهد الأمويين فإن السيادة الدينية التي كانت قد تزحلقت من النبي إلى الخلفاء ومن الخلفاء إلى الأمراء والسلاطين قد أصبحت سمة خاصة للممارسة السياسية والثقافية للمجتمعات المدعوة لهذا السبب بالمجتمعات الاسلامية .

كيف تحولت كل هذه المعطيات وتطورت منذ أن كانت الحداثة قد اقتحمت ساحة هذه المجتمعات ؟ ثم هل من الممكن تجميع سمات محددة ومتميزة تسمح بالتحدث عن سلوك خاص بالاسلام المعاصر كما كنا قد فعلنا بخصوص الاسلام الكلاسيكي ؟

٢ - في الاسلام المعاصر

إن إحدى الظواهر الجديدة التي ينبغي أن توجه تفحصنا هنا ، هي ظاهرة انفجار الأمة (الأمة الاسلامية) إلى عدة دول قومية Etat — nation التي سيطر عليها النموذج الأوروبي اليعقوبي المركزي والموحد . لا ريب في أنه يمكن إرجاع ظهور عدة دول من هذا النوع إلى العهد العثماني حيث نجد أن السلاطين المحاطين بشخصيات عالمية مغامرة من أمثال أوبجي علي أو محمد سوكولا كانوا يمدون سلطتهم الاستبدادية المطلقة على امبراطورية شاسعة في الوقت الذي يتكفل فيه الفقهاء بتبرير هذه السلطة إسلامياً . لقد شهدنا نفس الظاهرة في المغرب مع صعود السلالات المحلية التي تلجأ إلى ادعاء نسب شريف (نبوي) من أجل أن يتقبّل الشعب سلطتها . من هنا ظهر تعبير ذو دلالة يشير إلى الأرض الخاضعة للسلطة المركزية هو : **بلاد المخزن** الذي يعارض تعبيراً آخر يشير إلى الأراضي الخارجه عن هذه السلطة : **بلاد السباع** .

إن الأمر يتعلق في الواقع بديالكتيك ذي محتوى انتربولوجي يربط ما بين القوى المركزية والأصقاع الهامشية . من هنا نجد أن الخطاب السياسي للقادة يدين تمرد المجموعات القوية التي تحاول الحفاظ على استقلاليتها الذاتية مثلما يدين الخطاب التيولوجي للعلماء بدع الاسلام الشعبي . هكذا نجد أن المجموعات الاتنية - الثقافية المنظمة على شكل سلطات محلية محيطة بالمرابطين وبزعماء الجمعيات الدينية الذين يفهمون جيداً الوعي الشعبي وانتظاره الطويل للمهدي المنقذ ، كما يفهمون الآليات الخاصة للسيطرة السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية ، أقول نجد انها تقف في مواجهة التضامن القوي والمعروف الذي يربط ما بين **دولة مركزية وكتابة رسمية وارثوذكسية دينية** . لذا نلاحظ أيضاً أن القبيلة والفخذ والعائلة البطريركية الأبوية تبقى دائماً هي الاطار الذي تتنفّس فيه من يوم ليوم التضامنات والعصبيات القوية . ثم تترسخ فيه حيوية التراث والعادات والهويات الثقافية التي هي دعامة الانفجار الريفي ضد الضغوط الخارجية .

إن الدولة التركية وانبثاقاتها المحلية (الجزائر ، تونس ، مصر ، سوريا، لبنان ، الخ . . .) تبحث عن تقوية نفوذها بواسطة تجييش المؤمنين ضد « الكفار » الذين يهددون بالخطر اكثر فأكثر . نلاحظ أنه ضمن سياق الكفاح ضد الفتوحات الاستعمارية فإن الحرب المقدسة (الجهاد) تمارس في وقت واحد مهمة التعبئة الايديولوجية ضد العدو المشترك (الاستعمار) ثم استيعاب الجماعات المتمردة داخل الدولة - الأمة ، ثم تجييش هذه الجماعات ذاتها ضمن خط إرادتها في السيطرة والقوة .

ونضال عبد القادر ضد الفرنسيين في الجزائر يوضح لنا بالضبط لعبة ثلاث قوى متنافسة : ذلك أنه ما بين الأهداف التسلطية للامبراطورية التركية (الاسلامية) ، والأهداف التوسعية للامبريالية الاستعمارية (المسيحية) ، فإن أمير المؤمنين (أي عبد القادر) كان يحاول تأسيس سلطة تلائم واقع الغرب الجزائري وذلك باعتماده على الجمعية الدينية القادرية [٢٤] .

سوف يكون ممتعاً ، أن نتتبع ، في كل بلد ، تلك المغامرات والأحداث التي أدت إلى انتصار الدول القومية الحالية بكل صيغها في الحكم ابتداءً من الملكية الدستورية في المغرب

وانتهاءً بالجمهورية الاسلامية في إيران . سوف نلاحظ في كل مكان وجود الضغط المتزايد للامبريالية الغربية ـ بنسختيها الليبرالية ، والاشتراكية ـ الذي كان قد نشط من جديد وزاد في تعقد الديالكتيك الذي يربط ما بين القوى المركزية والأقليات الهامشية . سوف نكتفي هنا بإثارة النقاط الأكثر دلالة وأهمية .

إن التفريقات المعهودة ما بين الاصلاحيين والليبراليين العلمانيين والثوريين القوميين أو الاسلاميين ، تشير فقط إلى صيغ وتعابير ايديولوجية . إذا ما أردنا أن نفهم التحولات العميقة للتوتر ما بين السيادة العليا والسلطات السياسية فإنه ينبغي علينا أن نهتم بإبراز التفاوتات السوسيولوجية ـ الثقافية التي تفرضها الحداثة . سوف يوضح لنا خط التفحص هنا حدثاً أساسياً هو ظهور **الطبقة الوسيطة** التي تناضل بواسطة عدة لغات ـ من إصلاحية ، أو ليبرالية علمانية ، أو ثورية قومية أو اسلامية ـ من أجل تبني العقلانية البراغماتية الفعالة العلمانوية والموحدة التي كانت قد لوحظت منذ وقت طويل في النموذج الغربي . وسواء جرت المحاولة لاجراء مطابقة ما بين هذه العقلانية مع الاسلام الأصيل ، أو جرى البحث عنها مباشرة في فلسفة التنوير أو انها اعتبرت فتحاً قديماً للأمة العربية قبل نهضة الغرب بزمن طويل ، أو جرى إبرازها على أنها « خط ثالث » من أجل بعث العالم ، فإننا نجد أنفسنا أمام حقيقة واحدة : هي ظاهرة التحول الاجتماعي ـ السياسي المستمر . سوف نلاحظ أن المثقفين المتحالفين مع بورجوازيات مزدهرة قليلاً أو كثيراً وذلك حتى سنة ١٩٥٠ ، يضاف إليهم المناضلون القوميون الذين تخدمهم طبقة التكنوقراط ضمن إطار الاستقلال المنتزع حديثاً ، يستبدلون الدولة القومية بالدولة الأمة [٢٥] . سنرى أيضاً أن الاصلاحيين يهملون الفلاحين القرويين الذين لا يستطيعون أن يقرأوا أو أن يمثلوا تعليماً صارماً ، وأن المثقفين الليبراليين يزيدون في حدة هذا الفصل (ما بين ريف ومدينة) وذلك عن طريق إعادة الانتاج المستمرة للنماذج الغربية . أما التكنوقراط المسؤولون عن البناء الوطني فإنهم يكملون هذا التفكك عن طريق تدميرهم لآخر الدعامات الرمزية للسيادة (بنية القرابة ، الأخلاقية الاقتصادية ، تنظيم المدن ، هندسة معمارية ، وضع الشخص البشري ، النظام التثقيفي ، الجغرافيا الروحية ، الخ . . .) .

لكن ينبغي أن نلاحظ ، بالمقابل ، أنه لا الاصلاحيون ولا المثقفون الليبراليون ولا البورجوازيات التقليدية ولا التكنوقراط ، لم ينجحوا حتى الآن في إنجاز عملية الدمج والانسجام الاجتماعي والثقافي الذي كانت البورجوازية الغربية قد استطاعت تحقيقه فعلاً إبّان مرحلة التصنيع . من المعروف أن الثورات البورجوازية الغربية قد استطاعت أن تستبدل بالسلطة ذات الحق الآلهي ، سلطةً أخرى مرتكزة على السيادة الشعبية ، المعبّر عنها بحرية (حق الانتخاب العام) . هكذا نجد أن مركز السيادة قد انتقل من **السماء** إلى **الأرض**(*) ، ومن الله إلى

(*) من هنا نفهم الدلالة العميقة والبعيدة المدى لأحداث الثورة الفرنسية . إن قطع رأس لويس السادس عشر تحت المقصلة المشهورة لم يكن عملاً تاريخياً يخص رجلاً فرداً فحسب ، مهما تكن أهميته وإنما كان قتلاً لأيديولوجيا ولعالم لاهوتي بأكمله .

البشر ، ولكن دون أن تلغي مفهوم السيادة كذروة ضرورية للتشريع أو للتسويغ . من المؤكد أن هناك الكثير من النواقص والانحرافات والتظاهرات المزيفة ضمن الآلية الفعلية للديمقراطيات الليبرالية أو الشعبية ، ولكن لا يمكن لنا أن ننكر أن هذه الديمقراطيات كانت قد حافظت على مبدأ تبرير السلطات والمصداقية المرتبطة بهذا المبدأ في كل مكان تكون فيه حرية التفكير والنقد والتعبير مضمونة ، بدون استثناء ، لكل المواطنين .

سوف نكون مضطرين لأن نلاحظ أن الدول الجديدة (أي المستقلة حديثاً) التي تستلهم الإسلام أو حتى التي تدعي أنها تطبق التشريع الاسلامي تعاني من أزمة سيادة عامة على جميع المستويات التعبيرية والعملية ، الكلاسيكية والحديثة .

ذلك أن الأساليب المتَّبعة في اقتناص السلطة السياسية ـ التي تتفرع عنها بقية السلطات ـ وممارستها ، لا تحترم لا القواعد المفصلة في المؤلفات الكلاسيكية والمتعلقة « بالحكومة الشرعية » (سياسة شرعية كما كان يقول ابن تيمية ، ولاية الفقيه كما يقول الخميني اليوم) ، ولا الأساليب الدستورية للديمقراطية الحديثة (الغربية) التي تخضع للسيادة الشعبية . مهما يكن من أمر ، فإننا نلاحظ أن الحالة السياسية الأكثر انتشاراً في هذه الدول (الدول العربية والاسلامية بعد الاستقلال) هي حالة « الزعيم التاريخي » الذي كان قد ساهم بقيادة النضال من أجل التحرر الوطني ، والذي توصل إلى فرض نفسه على رأس الدولة وذلك عن طريق اعتماده على الجيش والبوليس والحزب الواحد ووسائل الاعلام وطبقة التكنوقراط التي تتميز بضعفها لدرجة أنها لا تستطيع أن تسيطر على مشاكل الادارة الصعبة .

ضمن هذا السياق ، نجد أن الاسلام والاشتراكية يبرزان على الساحة كقطبين متنافسين أو « متناغمين » من أجل تشكيل السيادة التبريرية المتطلَّبة بإلحاح من قبل السلطات السياسية المتحكمة . لكن هذه السيادة تبدو ، في الواقع ، غائبة عن المؤسسات الرسمية والروابط الحقيقية للتبادل والانتاج ، والسلوك العام على المستويات : الأخلاقية والثقافية والرمزية . هكذا نجد أن الاسلام هو الذي يحقق الضمان « الروحي » وأما الاشتراكية فهي تحقق الضمان العلمي للقرارات السياسية المفروضة من فوق فرضاً على الشعب ، وكل ذلك ناتج عن ضرورات في التطور آتية من نموذج نشأ في الخارج . كان النموذج الناصري قد تميَّز بوضوح لجانب الخط الاشتراكي في الوقت الذي أشاد فيه بالاسلام بصفته أحد الأسس التي ترتكز عليها « الأمة العربية » . راحت هذه الاشارة المزدوجة إلى الاسلام والاشتراكية تعمَّم فيما بعد من قبل الأنظمة المسماة تقدمية (العراق ، سوريا ، ليبيا ، الجزائر) حيث نلاحظ أن الضغوط المتضاربة للطبقات الاجتماعية التي هي في طور التشكل والتمايز تجبر على التركيز أحياناً على « الإسلام الاشتراكي» ، وأحياناً أخرى على « الاشتراكية العلمية » . أما الأنظمة المدعوة ليبرالية أو محافظة من مثل (المغرب ، مصر ، تركيا ، الأردن ، العربية السعودية) فإنها تستمر في التركيز وبأساليب مختلفة على المناداة بالاسلام وحده .

أدى اندلاع (الثورة الاسلامية) في إيران ونجاحها إلى طرح إمكانية تجاوز ، أو ضرورة تجاوز ـ حسب رأي الكثيرين ـ الالتباسات والخيانات والانحرافات والتناقضات المتراكمة في البلدان

الاسلامية طيلة مرحلة الاستعمار ، ثم إبان المرحلة الامبريالية التي تلتها . هكذا نشهد ، بمجيء الخميني ، انبعاثاً صارخاً لنظام محض اسلامي من أجل إنتاج المجتمع / راحت كل استراتيجيات التحرر والتنمية المستعارة من هذا الغرب بالذات الذي تنبغي محاربته ، تفقد أهميتها ومصداقيتها وذلك لمصلحة الاسلام الذي أصبح المصدر الوحيد للسيادة العليا الآلهية ، والتراث الوحيد للقوانين المثالية والقيم الأخلاقية والروحية التي ينبغي على « الحكومة الاسلامية » أخيراً (!) أن تطبّقها دون أي خلل أو نقص وذلك تحت القيادة الدينية المقدسة لرجل الدين القانوني التيولوجي (ولاية الفقيه)[٢٦] .

لن يكون بإمكاننا أن نوفي النموذج الايراني حقه من التحليل ، والدور الهائل الذي لعبه الخميني فيه إذا ما اكتفينا بدراسة مصير الروابط التي تربط السيادة العليا بالسلطات السياسية في الاسلام المعاصر . لا ريب في أن هناك الكثير من المؤلّفين المسلمين الذين كانوا قد كتبوا وناضلوا منذ القرن التاسع عشر من أجل إقامة نظام اسلامي باندفاع واقتناع لا يقلّان عن حماس آية الله الكبير وتصميمه . لكن ينبغي ملاحظة أن أحداً منهم لم تؤاتِه الظروف الدولية المساعدة ، ولا الديالكتيك الاجتماعي ـ الاقتصادي ولا الأرضية الايديولوجية المناسبة السائدة في إيران منذ عام ١٩٦٠ .

مهما يكن من أمر الأسباب العميقة والآنية للثورة الجارية اليوم ، فإنه يبقى صحيحاً أن الخميني لم ينجح فقط في إعادة تنشيط المحاور الاجتماعية ـ الثقافية الأربعة لنظام إنتاج المجتمع في الاسلام (أنظر ما سبق ص ١٦٣)، وإنما نجح أيضاً في بلورتها ضمن دستور محدد وفي مؤسسات رسمية متعددة، ثم في السلوك اليومي للشعب الايراني. إن ملايين المسلمين يتابعون اليوم بأمل وخوف ، في الوقت نفسه ، مسار التجربة . إنهم يأملون أن يبرهن الاسلام عن مقدرته على تمثل العقلانية العلمية ، والأنظمة الحديثة للانتاج والتبادل التجاري والتنظيم السياسي ، ولكنهم يخشون أيضاً عاقبة صراع يدار بشكل ارتجالي ، بالاضافة إلى الصراعات الداخلية الخاصة والمناخ الدولي المعادي .

في الواقع ، إن للخائفين عذرَهم ، على الأقل بسبب الضعف العقائدي « للحكومة الاسلامية » حسبما شرحها وحددها الخميني . ذلك أن الاسلام غير معادٍ التفكير فيه هنا على ضوء المعرفة الانسانية المعاصرة . إنه مستخدم فقط كقوة رمزية اجتماعية ـ تاريخية من أجل تحريك الجماهير وتوجيهها نحو أهداف سياسية محددة تماماً .

كانت استراتيجية الزعيم (الخميني) قد أعلنت في العنوان الفرعي لكتابه (وَلاية الفقيه) . إن مفهوم الوَلاية (التي ينبغي تمييزها عن وِلاية والتي تعني المسار الذي يقطعه الصوفي من أجل أن يقترب من الله ويصبح صديقه الوليّ . تعني هذه الكلمة اليوم التقسيم الإداري = المحافظة والذي يسمى رئيسه عادة بالوالي = محافظ . من الواضح أننا هنا أمام مثال ناصع على ظاهرة العلمنة) يعني المحبة التي يكنها الله للامام والامام لله ، وهو يعني أيضاً التكملة اللازمة للرسالة النبوية ، ذلك أن وظيفة الأئمة هي أن يكونوا شهداء على الله ، ثم هو يعني استمرارية النبوة السرية الباطنية في عالمنا هذا ، أو السر الذي يودعه الله ـ كأمانة ـ للانسان [٢٧] ،

الخ . . . لم تجيِّش الوَلاية منذ مقتل علي ، قوى اجتماعيـة عديـدة من أجل المعـارضة السيـاسية فحسب ، وإنمـا راحت تُسقط فيها آمـال كل مؤمن مخلص ، وبهـا راحت تتشكل وتنتـظم أعمق أعماقه النفسية . إنها تتخذ في الاحتفـالات الجماعيـة وذكرى الشهـداء دلالات ومعاني كـونية . فيها وبها ينتشر وينبسط ما كان هنري كوربان قد دعاه بالدينامو المحرِّك Ethos للوعي الشيعي .

إلا أن الخميني يعرف جيداً أن مثل هذه الـوَلاية كـانت قد أصبحت عملياً مجرد تفـانٍ في الحب لعـلي وللأئمـة من بعده . وإذن فقـد أصبحت نوعـاً من الهروب خـارج مشاكـل المجتمع الذي تركت قيادته لسلالات حاكمة لا علاقة لها البتة بالسيادة العليا التبـريريـة (التشريعيـة) . من المعروف أن النظرية الشيعية تركز بشدة على أن هذه السيادة لا تنتمي إلا لله ولا يمكن لها أن تجيء إلَّا منه وذلك بوساطة النبي والوَلاية . هنا نجد الخميني **يحدث انقطاعاً** مع النظرية الشيعية الكلاسيكية التي تريد أن تبقى الوَلاية حكراً على الأئمـة ، مما يعني تعليق ممـارسة وظـائفها طيلة فتـرة الغيبة (غيبـة الامام المنتـظر) . إن الخميني إذ يخلع الـوَلايـة على رجـل الـدين القـانـوني التيولوجي (الفقيه) والمعاصر ، فإنه بذلك يعيـد إدخال ممـارستها داخـل التاريـخ وهو بـالتالي ـ يمحو كل الخلافات التي كانت قد أدت بالشيعة إلى أن تعارض السنة بخصوص مسألة الامامية . إن الفقيه ، كما رأينا ، **هو العالم** ، أو هو حبر الشريعة الذي لا يمتلك السلطة التشريعية ، وإنمـا يمتلك السيادة العقائدية التي تؤهّله لأن يتحقق من تـوافق سلوك السلطة السياسيـة التنفيذيـة مع روح ونص القوانين الآلهية الكبرى .

ضمن هذا المعنى نجد الخميني يتحـدث عن الحكومـة الاسلاميـة التي يمكن أن يلتحق بها كل المسلمين (٢٨) ، كما فعل أستـاذ جامعـة مصري هـو حسن حنفي في مقدمـة حارة لكتـاب : الحكومة الامامية . إنه لمن الممتع والمفيد أن ننقل هنا بعض تقديـراته وآرائـه من أجل أن يشمـل تحليلنا الخاص كل الخطاب الاسلامي المعاصر :

« بالرغم من أهمية التأكيـد على الهـوية الاسـلامية ورفض ذوبـان الشخصية الاسـلامية ، ونقـد « الاستغراب » إلا أن رفض كـل ما هـو غربي مثـل النظم البـرلمـانيـة والمجـالس النيـابيـة والاتجاهات الـديمقراطيـة والحركـات الليبراليـة يجعل الثـورة الاسلاميـة تنتقل من الفعـل إلى رد الفعل ، من الاستعمار إلى معاداة كل ما هو غربي في حين أن العقلانية والعلمانية ، والعلميـة ، والديمقراطية ، والطبيعية والانسانية والتقدمية كلها اتجاهات اسلامية إذا ما أعيد بناؤها وتوسيعها خارج النطاق المحلي الأوروبي ، وإرجاعها إلى مصادرها الاسلاميـة الأولى التي أخذ منهـا الغرب في العصر الـوسيط وفي عصور الاصـلاح الديني والنهضـة والعصـور الحـديثـة . وبـالتـالي يمكن التـلاحم مع الثـورة في كل مكـان سواء في الفكـر والثقافـة أو الواقـع العملي ، ثـورة العقـل في الغرب ، وثورة القساوسة في أمريكا اللاتينية » (٢٩) .

إن هذا النص يثير الاهتمام على أكثر من صعيد . إنـه يوضـح موقف المثقفـين الليبراليـين الذين كونوا ثقافياً ، بشكل عـام ، في الغرب (الجـامعات الغـربية) ، والـذين يحاولـون تطبيق المناهج النقدية والالحاحات الابستمـولوجيـة لهذه الجـامعات بـالكثير أو بـالقليل من الاستيعـاب والفهم . كـان حسن حنفي ، الذي نـاقش رسـالـة دكتـوراه ملفتـة للنـظر في السـوربـون عـام

١٩٦٦ ، قد بقي دائماً مؤيداً للتواصل المفيد والمخصب ما بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي . لكن رفض الغرب الذي يدينه هنا عند الخميني كان قد ابتدأ بالظهور منذ بداية الخمسينات ضمن مناخ ايديولوجيا الكفاح (الناصرية ، القومية العربية ، حرب الجزائر) . لم تفعل « الثورة الاسلامية » إلاّ أن زادت في حدة هذا الاتجاه وتعميقه ، وذلك بأن شملت بالادانة كل المثقفين الذين يقدمون أي تنازل ـ مهما يكن ضئيلاً ـ للأفكار الغربية . لهذا السبب نجد حسن حنفي ككثيرين غيره يتدارك (أو يتقي) هذه التهمة عن طريق إلحاقه القيم الخاصة بالغرب بأصول أو بتجارب اسلامية سابقة . إن الخلاصة التاريخية الفلسفية ـ إذا صح التعبير ـ التي تسمح باستعادة (أو بادعاء) الفتوحات الفكرية والعلمية للغرب ، كانت قد أصبحت ممارسة شائعة ومستمرة للفكر الاسلامي التبريري المعاصر . إن الكاتب الاسلامي المعاصر ، حتى عندما يصل إلى « رفض كل ما هو غربي » ، يساهم في تأخير أو تأجيل المراجعة التاريخية الضرورية لشروط تشكل واشتغال وتفكك المؤسسات الاجتماعية والفكر الاسلامي معاً . إن زميلي في القاهرة يعرف جيداً أن المحاجّة التي يرغب في اعتمادها والتأكيد عليها كانت قد شاخت وأدركها الوهن ، بل إنها قد نقضت من قبل المصطلحات العربية التي يستخدمها بالذات . ذلك أنه إذا كانت مصطلحات من مثل العقلانية والعلمية والتقدمية تشير فعلاً إلى المفاهيم الفرنسية التي ذكرتها سابقاً ، فإن الفكر الاسلامي المعاصر لن يستطيع أن يميز بين القيم الايجابية المتوافرة في العقلنة والعلمنة (كلمة « علمية » تبقى غامضة لأنها تشير إلى العلمية أو العلمانوية) وفي الموقف التقدمي ، وبين إدخالها في شكل عقائد دوغمائية ومواقف جدالية هجومية . إذا كانت التباسات كهذه لا تزال رازحة أو مسيطرة حتى الآن داخل المفردات الثقافية العربية ، فإن ذلك راجع تاريخياً إلى أن الفكر الاسلامي لم يكن قد اشتغل وبلور بما فيه الكفاية مصطلحات كهذه . إن خطاب « الثورة الاسلامية » يبرر هذا النقص إذ يعارض بالموقف المثالي للاسلام الذي يفصل جيداً الدين والدنيا والدولة المنهجية الايديولوجية للكهنوت ، والعلمانية المضادة للكهنوت ، والعلمانوية ، والعقلانية (مفاهيم هي نفسها منتزعة من سياقاتها التاريخية التي كانت قد مارست دورها فيها في الغرب) .

يوجه حسن حنفي إلى نظرية « الحكومة الاسلامية » انتقادات أخرى تنقلنا بشكل أكثر مباشرة إلى صميم موضوعنا . إنه يأخذ على آية الله استعادته للممارسات البالية للفكر الاسلامي الكلاسيكي من مثل فكرة **الرواية** ، أي نقل الأحاديث بدءاً من النبي والأئمة ، ثم المحافظة على الاطار الامامي الغير معترف به من قبل السنيين ، ثم استعادته أيضاً للفرضيات الميتافيزيكية والعناصر « الخرافية » للامامية ، أي تركيزه على قدسية الفقيه ومعصوميته تماماً كالامام مما يؤدي إلى تموضع السيادة التبريرية « التشريعية » على الذروة وليس على القاعدة ، أي على الشعوب التي يتوجب عليه أن ينورها ويوقظ وعيها السياسي (٣٠) .

من الممكن أن نناقش إلى ما لا نهاية كلاً من هذه النقاط المثارة . هذا ما كان قد فعله الليبراليون والتقليديون منذ القرن التاسع عشر . لكن الشيء الجديد الذي طرأ خلال سني السبعينات وخصوصاً منذ انتصار الخميني هو أن كل تيارات الفكر الموجودة في العالم الاسلامي ،

بمن فيهم الماركسيون ـ الذين اعتادوا على التلاؤمات « الديالكتيكية » ـ متفقون على المناداة بالمبادىء التالية ومحاولة تطبيقها في أحوال كثيرة :

١ ـ الاسلام هو الدين الحق والقانون الكامل (الشريعة) لكل المجتمعات التي تريد أن توفّر تنظيماً (أو ضبطاً) سياسياً واخلاقياً وقضائياً واقتصادياً متوافقاً مع العهد الخالد (الميثاق) الذي يربط الانسان بالله . يقتضي هذا الميثاق بأن يرفع الله الانسان إلى مرتبة خليفته في الأرض ، أي مرتبة المستفيد من ثروات هذا العالم وكائناته المخلوقة . ثم يقتضي بالمقابل ، أن يتعبد الانسان الله الذي غمره بالنعم ، عبادة تصل به إلى رفعه إلى منزلة التعالي .

٢ ـ إن ذروة السيادة لا يمكن لها أن تتواجد إلاّ في الاسلام كما حدد سابقاً .

٣ ـ من أجل تجنّب الانقسامات والخلافات (الفتنة) التي كانت قد مزقت الأمة في الماضي دائماً ، فإنه ينبغي الرجوع إلى القرآن الذي يحتوي كل العبارات الواضحة والمتعالية التي يفترض أن تطبقها الحكومة الاسلامية .

٤ ـ إن المرور من العبارات (الآيات) القرآنية إلى المقاييس العملية التطبيقية ، أو إذا ما أردنا أن نتكلم بلغة حديثة : المرور من حالة القانون الأساسي إلى مراسيم التطبيق لا يمكن له أن يكون مضموناً ومنفذاً بحذافيره إلاّ بواسطة « الفقهاء المتأصلين في العلم الديني » (أو الراسخين في العلم كما يقول القرآن ، أو العلماء كما يقول السنيون ، أو الأئمة ثم الآن الفقيه كما يقول الشيعيون) .

هكذا نكون قد رجعنا تماماً ، كما هو ملاحظ ، إلى نظام إنتاج مجتمعات الكتاب مع فارقٍ واحد بالقياس إلى الماضي : هو أن التوسّع السوسيولوجي لهذا النظام وهيمنته على وعي البشر كان قد ازداد بسبب اللجوء إلى وسائل الاعلام والتظاهرات الشعبية والانخراطات الجماعية في نضالات التحرر ، وحملات التوعية التي يقودها المناضلون السياسيون ، أي بمعنى آخر الوصول إلى حالة من التلاعب السياسي لم يسبق له مثيل لا شكلاً ولا محتوى بالقياس إلى المبايعات أو حتى الحكايات الشعبية التي سادت في الماضي . يضاف إلى ذلك تلك المسافة التي تفصل المثقف الجاد والخصوبة النظرية للكتابات الكلاسيكية من جهة ، عن التفكك والحماقات السطحية ونقص المعلومات وفظاظة التأكيدات الايديولوجية للخطابات الاسلامية المعاصرة ، في أغلب الأحوال ، من جهة أخرى .

إنه لم يعد ممكناً ، في الواقع ، الاكتفاء بهذه الملاحظة السلبية للأمور . ذلك أنه توجد في البلدان الاسلامية المعاصرة أصوات مسموعة وعقول مجدِّدة ، ولكن هذه الأصوات وتلك العقول قد أُرهِبت وخُرِّست أصواتها من قبل أولئك المتطرّفين الذين «يصنعون التاريخ » (*) . إنه لشيء

(*) لا ريب في أن هذه الصرخة تستحق أن تنال اهتماماً خاصاً ، في هذه الأيام التي نشهد فيها ـ لولا إضاءات ضعيفة هنا أو هناك ـ انهيار العقل وغياب الكتابات المسؤولة والجادة عن الساحة الثقافية ، لكي تترك المجال حراً لأنواع من التفكير الايديولوجي العقيم ، أو البالي القروسطي الذي يطغى على كل =

ضروري ومهم أن تخرج القلة القليلة من الباحثين والمفكرين القادرين على إخصاب مجال التأمل ، عن صمتها الطوعي أو المفروض كرهاً ، لا من أجل دعم الخطابات المنتصرة ولا من أجل مشاطرة « المناضلين » ثمرات نضالهم الشعبي ، ولكن من أجل فرض حقوق الفكر الحر والمتسائل باعتباره ذروةً أساسية لا تعوَّض من ذرى السيادة والاحترام . أريد قبل أن أختتم هذا الحديث أن أقترح بعض الأفكار والتأملات التي تسير في هذا الاتجاه .

٣ ـ اقتراحات نقدية

نسمع الناس كثيراً في هذه الأيام ـ فيما عدا العالم الشيوعي ـ يتحدّثون أكثر فأكثر عن بعث الجانب الروحي واستيقاظ العامل الديني و « الرجوع إلى الألوهيات » . إن تعبيرات كهذه توضح لنا ظاهرة ملفتة للنظر فيما يخص المجتمعات الغربية التي كانت العلمنة فيها قد اكتسحت كل المواقع أو معظمها بدءاً من القرن الثامن عشر على الأقل . لكن هذه الظاهرة لا يمكن لها أن تنطبق على المجال الاسلامي حيث بقيت الاشارة إلى الدين والتعلق به وبالتقديس شيئاً مهيمناً ومسيطراً باستمرار . مهما يكن من شيء فإنه لمن المناسب أن نتحدث في كلتا الحالتين (الغربية والاسلامية) عن ظاهرة تنشيط الدين بوساطة وسائل التوصيل (صحافة ـ إذاعة ـ تلفزيون) والأهداف الايديولوجية ذات الضخامة والاتساع التي لم تعرفها الأديان أبداً في كل تاريخها . إن هيجان الجماهير التي يجتذبها يوحنا بولس الثاني في إفريقيا وأمريكا اللاتينية لا يختلف في شيء عما نشاهده في التظاهرات العديدة التي تجري في البلدان الاسلامية . ثم إن الخطابات التبريرية التي نسمعها من طرف وآخر تشير كلها ، وبنفس الطريقة ، إلى السيادة الآلهية الموضّحة في الكتابات المقدّسة .

إن المؤمنين المطيعين إطاعة تامة للدين هم الآن منشرحون في كل مكان بسبب هذا التطور وذلك بعد أن كانوا قد بكوا طويلاً وندبوا ذلك الامّحاء والتلاشي المؤلم للايمان . أما العلمانيون المضادون للكهنوت فقد اختفوا عن الأنظار حتى في بلد ذي تراث جمهوري عريق كفرنسا . لقد شاهدنا جورج مارشيه يشد علانيةً وبحرارة على يد يوحنا بولس الثاني مما يوضح ذلك التداخل ما بين العامل الديني والعامل السياسي في ذلك المكان الذي كنا قد اعتقدنا أنهما قد انفصلا فيه نهائياً (أي في الشيوعية) . يفسر الاستراتيجيون هذا الصعود القوي للدين بأن الأمر لا يتحدّى أن يكون مجرّد وثبة ظرفية مرتبطة بالأزمة الثقافية والأخلاقية والاقتصادية . ثم بالتدمير المتطرف للمراتبيات (رئيس / مرؤوس) والأطر والأساليب التقليدية لممارسة السيادة . إن انعدام خلق مراتبيات وسيادة جديدة موثوقة أدى بالمجتمعات الغربية لأن تتطلع بشكل عفوي نحو الأديان من أجل ضمان الحد الأدنى من التنظيم والضبط الضروري لها .

=شيء . أكثر من ذلك ، فإن الرعب الذي يعانيه أي كاتب جاد ومسؤول عندما يمسك قلماً بيده أصبح شيئاً مخيفاً . إن الأمر يتجاوز الآن « إغلاق باب الاجتهاد » لكي يصل إلى إغلاق آية نافذة على الفكر المنفتح النقدي والحرّ الذي به « وبه وحده فحسب » يمكن لنا أن نشق طريق الحرية ، وبداية الخيط الذي يقود الى المستقبل .

إن ما تخفيه هذه « التفسيرات » أو تحجبه هو أكثر تعقيداً من ذلك بكثير . أصبح شيئاً مفروغاً منه ملاحظة أن كل المجتمعات المعاصرة « المتطورة » و « غير المتطوّرة » لا يمكن لها أن تتخلى نهائياً عن ذروة سيادية متمركزة في نقطة خارجها وذلك من أجل جعل السلطات الحاكمة متعالية وشرعية . لكن الشيء الذي يطرح نفسه على التساؤل هو : لماذا تستمر تلك الحلول التي اقترحتها الأديان منذ قرون وقرون في إثارة وإلهاب ملايين الكائنات البشرية بعد كل ما كان قد قيل بخصوص الثورة العلمية لهذا القرن العشرين ؟ هل يوجد في هذه الأديان ، يا ترى ، إمكانيات كامنة لم تُسْتَغَل بعد ولم تُلمَح حتى الآن ؟ أو هل أن الجهد الذي بذلته الثقافات المختلفة التي حاولت خلق شروط معرفة نقدية للظاهرة الدينية ، قد بقي غير كافٍ في الوقت الذي تكاثرت فيه . الانتقادات المتطرفة والمماحكات والدراسات الاختزالية للدين خصوصاً ؟ هل يوجد هناك ، بالنسبة للوضع البشري ، ضرورة ملحة من أجل المرور بالتجربة الدينية لكي يتفتح بشكل كامل ، أو يوجد هناك فقط إكراه مؤبد من قبل ثقافات كانت هي نفسها قد أنتجت تحت رقابة السيطرة الصارمة للفقهاء المتشددين ؟ وسواء كان هناك حاجة ملحة أم مجرد إكراه ، فأية لغة عليا يا ترى ينبغي اختراعها من أجل فهم هذه الأديان بشكل مطابق للواقع في الوقت الذي تؤكد فيه نفسها كأنظمة معرفية كاملة وصحيحة بشكل كلي أو راسخة لا تتغير ؟

إن أسئلة كهذه لا تزال ـ في الحالة الراهنة التي تخص الاسلام ـ تندرج ضمن المجال الذي أسمّيه عادة بما هو مستحيل التفكير فيه impensable، وإذن ضمن دائرة اللامفكّر فيه l'impensé فيما يخص الفكر الاسلامي . نحن نجد أنه لا « العلماء » (= الفقهاء) المسجونون جداً في تفكير تقليدي صارم ، أو المتمسّكون « بسيادتهم » العليا ، ولا الباحثون النادرون جداً جداً أو المتمرنون بشكل ضعيف على إشكاليات العلوم الاجتماعية للأديان ، لا يستطيعون أن يفتتحوا تساؤلاتٍ تضعف من القوة التحريكية للاسلام المعاش بكثافة من قبل الجماهير .

هكذا تشتغل « سيادة الله العليا » بالكثير من النشاط والفعالية على مستوى المخيلة الفردية والجماعية إلى الحدّ الذي يصبح فيه كل مسارٍ للعقل عاجزاً عن جعلها إشكالية . أقصد بذلك إدخالها (إدخال هذه السيادة) ضمن شبكة استقصاء شامل حول طبيعة ووظائف البعد الديني ، وتمثّلها كمشكلة مطروحة . ما من أحدٍ يقلق أو يتساءل عن شروط إمكانية وجود الوحي ، ولا عن صحته أو ظهوره أو نقله ، ولا عما يفعل الإنسان إذْ يسمي الله [٣١] ، أو عندما ينتقل من الكلام الملفوظ من قبل النبي إلى النص المرتبط بمناسبات وقتية ومأساوية ، ثم الانتقال من هذا النص إلى القانون المدني الذي قُدِّس باسم الشريعة (القانون الإلهي) ، ثم أخيراً من هذا القانون المثبّت والمرسَّخ من قبل الأئمة ـ الهداة المقدسين هم أيضاً بدورهم من قبل التراث المنقول ، وصولاً إلى قرارات القاضي في المحكمة . كم من القفزات المهلكة ، وكم من الالغاءات والحذف ، وكم من التزويرات التي ارتكبت تاريخياً من أجل تأسيس السيادة العليا ، ومن أجل تمشية السلطات السياسية وتشغيلها باسمها ! . . .

إن المسيحية واليهودية تمارسان عملهما بالطريقة نفسها من أجل تبرير السلطات السياسية

وتشغيلها في المجتمعات التي تنتسب إليهما . من أجل تجنب سوء تفاهمات سارية جداً ، فإنني لن أناقش هنا مسألة اليهودية بالرغم من أنه سيكون مفيداً وممتعاً أن نتفحص هذه الحالة التي تنعكس فيها الروابط ما بين سيادة ذات أصل إلهي وسلطة سياسية بشرية بشكل واضح وفاقع . منذ أن خلقت دولة اسرائيل فإننا نجد اليهود يُخفون هذه المسألة تماماً أو يتجنّبونها وذلك بقولهم - كما يفعل المسلمون - أن التفريق بين العامل الروحي والعامل الزمني هو أكذوبة كبرى اخترعتها المجتمعات الغربية [٣٢] .

إن حالة المسيحية هي الأكثر تطوراً وتثقيفاً لأنها كانت قد ارتبطت بالمغامرات الكبرى للعقل الفلسفي والتاريخي والعلمي الحديث وذلك منذ القرن السادس عشر . سوف لن أستعيد هنا أحداثاً معروفة للجميع . ولكني سوف أذكّر بدرس مرير لفشل مزدوج : فشل العقل وفشل الدين .

كان العقل الكلاسيكي [٣٣] مهتماً بشكل خاص بالسيطرة على نموذج المعرفة البرهانية القياسية وأدواتها التي اعتبرت وحدها الصحيحة من وجهة نظر عقلانية . تم افتتاح هذا النموذج المعرفي ضد العقل التيولوجي أو بدونه . هذا العقل التيولوجي الذي سيطر سيطرة كاملة حتى مجيء ديكارت (فيما يخص الاسلام لا يزال العقل التيولوجي مسيطراً حتى يومنا هذا بخصوص كل ما يتعلق بمسألة سيادة القرآن والشريعة) - كان انتصار هذا النموذج العقلاني الحديث على مستوى علوم الطبيعة وعلى مستوى الميتافيزيك الكلاسيكي قد أدّى إلى الحطّ من أهمية الدين تدريجياً كنموذج معرفي دون أن ينقض شهادات الايمان الأساسية فيه ولا الوظائف السرية ولا إمكانية تقطيع الزمن وملء فضاء الوجود اليومي للبشر ، أي تشكيل صيغة الحساسية الجماعية والمخيلة الاجتماعية وتعديلها . إن البورجوازية التجارية والصناعية قد هاجمت مباشرة سيادة الكنيسة وذلك بفرضها « سلطة روحية علمانية » (انظر بول بنيشو) ولكنها لم تستطع أن تستأصل نهائياً السلطات التي تمارس عملها بواسطة تنظيم العامل التقديسي . إن التوتّرات المعاشة هكذا بين العقل « العلمي » أو الفلسفي والعقل التيولوجي ، أو بين العقل الذرائعي للاقتصاد السياسي البورجوازي والسيادة ذات الجوهر الآلهي ، كانت قد أدت إلى تراكم اللغات الجدالية والمواقف السلبية لكلا النوعين من العقل : (الوضعية الدوغمائية - العلمانوية - التصوفية - الرومانسية - الحيوية - الوجودية - التاريخانية - الاقتصادية) ، كما أدت إلى وجود استراتيجيات الرفض المتبادل ما بين انظمة معرفية متنافسة . كل هذا يُعبّر بطبيعة الحال عن إرادات السيطرة للمجموعات السوسيولوجية التي هي في أوج تنافسها .

يزداد توتر هذا المناخ من التنافس أكثر فأكثر كلما انبثقت طبقات اجتماعية جديدة ، وشعوب بأكملها كانت قد أبعدت زمناً طويلاً عن حقل المناقشة الذي نثيره الآن . على الرغم من الفتوحات الكبرى والتقدم الرائع فإن المعرفة العلمية لم تؤثر حتى الآن على الخطابات الايديولوجية التي تشغل وعي الناس في كل مكان . إنه لصحيح أن الترسانة الواسعة للميثولوجيات والشعائر والرموز قد ابتدأ بالكاد اكتشافها وذلك بمساعدة مناهج وإشكاليات جديدة . لكنها تبقى مع ذلك في متناول مستخدميها التقليديين فقط ، الذين يثيرون تحت

أبصارنا اليوم ، حركات جماهيرية وأعمالاً تاريخية يصعب التنبّؤ بنتائجها اليوم .

إنه ليبدو لي ضرورياً أن يعترف الفكر المسيحي (الغربي) الذي هو متضامن تاريخياً مع كل تطورات العقل في الغرب ، بعدم التطابق ما بين جهازه التيولوجي وأدواته العلمية [٣٤] ، وذلك قبل أن يدعم ـ كما كان قد فعل سابقاً ـ « نهضة » جديدة للسيادة الروحية التي لن تكون عندئذٍ إلاّ كارثة إضافية من كوارث الصراع من أجل السلطة ضمن الكوادر القومية وعلى المستوى العالمي . إن انتشار أديان « الوحي » خارج كل الحدود الثقافية والسياسية ينبغي أن يجعلها أكثر إلحاحاً وتشدّداً من كل الايديولوجيات الأخرى لبثّ وحراسة سيادة تتجاوز كل الأنظمة القومية والدينية المغلقة على نفسها . إذا كان صحيحاً بأن الكلام المحفوظ في « الكتابات المقدسة » ، أو « الكتاب » كما يقول القرآن ، تمتلك حتى اليوم طاقة إثارة رمزية ، وفضاء من التساؤل المنعش ، ومنبعاً يرده الجميع ، فإنه يصبح لازماً أن نخلق الشروط الثقافية التي تسمح بأن نتعرف على الامكانيات الكامنة الايجابية الموجودة في كل التراثات المقدسة من توراة وإنجيل وقرآن . يفترض هذا العمل مسبقاً إيجاد تيولوجيا جديدة للوحي ، هذه التيولوجيا التي لم يتكلم عنها أحدٌ حتى اليوم ، وذلك لأن ما يهم كل أمة دينية حتى الآن هو تقوية التلاحم النضالي بين أعضائها وذلك بتركيزها على الموضوعات الأكثر تراثية للتمجيد الدفاعي أو الهجومي .

من الممكن مضاعفة الأمثلة التي تؤكد غموض النداء الموجه إلى الأديان التي تمر بحالة أزمة . إننا لا نلمح أي جهد محسوس للسيادات الدينية بخصوص افتتاح حقول جديدة من أجل ممارسة سيادة عليا تستطيع أن تتجاوز في الوقت ذاته الوظيفة المقدسة والتقديسية للأنظمة التيولوجية التقليدية من جهة ، ثم الاستعراضات الظاهرية الخدّاعة للديمقراطيات الليبرالية والشعبية [٣٥] من جهة أخرى . إننا لا نلمح أي تقدم للنظام الاقتصادي العالمي الجديد الذي نادت به بعض الأصوات منذ فترة ، كما أننا لا نسمع أحداً يتكلم عن نظام ثقافي جديد يتجاوز كل الحروب الابستمولوجية المعلنة بين جماعات الباحثين ، أو يعري الممارسات الجدالية للثقافات « القومية » المستهلكة الآن ، والموضوعة بمنأى عن كل مراجعة نقدية . إن الثقافات المدعومة بواسطة أنظمة فكرية بالية ، والمسحوقة تحت وطأة وسائل الاعلام ، تشتغل بوصفها ملجأ للهويات الشخصية للمجموعات البشرية والأمم المهددة ، وكأدوات للكفاح ، أكثر منها كقوى خلق وتجاوز للحدود التي يفرضها أي بنيان بشري على الفكر . إن نتائج البحوث العلمية الأساسية وتعاليمها تنشر بشكل متأخر وترتب بالطريقة التي تلائم فيها حاجات الايديولوجيا المسيطرة . فيما يخص المجالات المرتبطة جداً بممارسة السلطة ، كنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى ثغرات الفكر التنظيري فيما يتعلق بنقد الدولة والقانون الخاصين بالمجتمعات المعاصرة ، وذلك منذ التدخل الذي قدمه ماركس .

كنت قد ركزت الحديث على النقص العام للفكر النظري المتعلق بمسائل السيادة والسلطات السياسية ، من أجل أن أدعو البعض إلى المزيد من الانصاف في إطلاق الأحكام القاسية حول التردّدات المعاصرة للمجتمعات الاسلامية . أُضيف إلى ذلك أنه كلما قُدِّم الاسلام بصفته شيئاً منفراً أو أيديولوجيا متخلفة كلما زاد ذلك ـ عن وعي أو غير وعي ـ في قيمة الفكر

المسيحي الذي يؤكد بذلك اختلافه ، وعالميته ، ومقدرته على تحمل مسؤولية كل البشر . لن تعدم السلطات السياسية بدورها الوسيلة في أن تستفيد من هذه الصورة الشائعة والمعممة من قبل « وسائل الاعلام » . نحن هنا إزاء آلية نموذجية معروفة للرفع من قيمة الذات عن طريق الحط من قيمة الآخرين المعارضين ، وذلك طلباً للحصول على السيادة (انظر مثلاً « الأخبار » التي يقدمها العالم الشيوعي والعالم الغربي كل واحد منهما عن الآخر . يبقى الرهان الأخير هو حيازة الأهلية والكفاءة التي توصل إلى السيادة) . هذا ما يفسر لنا لماذا يوجد ، وسيظل موجوداً لوقتٍ طويل ، مكانٌ للتصرفات والخطابات التي تؤهل للسيادة ضد السلطات السياسية ، وسوف نفهم أيضاً لماذا نجد في كل المجتمعات أن هناك سيادات محترمة بدون سلطة وسلطات مفروضة لا تمتلك السيادة .

السيادة هي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود ، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها ، هذه الهوية التي تلتقط تراثاً بأكمله وتفتح أبواب المستقبل .

هذه هي صورة السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحضاريون والمفكرون والخلّاقون . إنها قوة لاثارة الحياة ، وهي تمرين من أجل التجاوز والتخطّي غير المتوقع ، ومن التجديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتيح الوضع البشري وتحريره . عندما يقال بتواضع أكثر أن إنساناً يتكلّم أو يمارس عمله بنوع من الهيبة والسيادة ، فإننا نعرف من ذلك أنه استطاع أن يتوصل إلى طبع وعي الآخرين بقوى جديدة .

أما السلطة فهي على العكس تمتلك ، وتحفظ ، وتدير الأوضاع ، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الاكراه والتقييدات ، وهي عندما تلجأ إلى الاقناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج ايديولوجيا تبريرية ، التي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة ، وتستفيد ممن يمتلكونها بالفعل . إن السلطة تؤخذ وتُضيَّع ، وأما السيادة فتبقى دائماً خالدة ، وتغتني باستمرار بعزم جديد على مدار الوجود التاريخي لجماعة بشرية معينة (انظر التراث الحي للأمم الدينية . ثم : إن أمتي لا تجتمع على خطأ ـ حديث للنبي محمد يثار غالباً) .

سوف نحتفظ من كل ما قلناه سابقاً بفكرة أساسية هي أن التفريق الذي يعطيه الاسلام ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية يترجم مطلباً كونياً ملحاً خاصاً بالانسان بصفته كائناً اجتماعياً ـ تاريخياً . والمبدأ الذي يقول بأن الحفاظ على النظام القائم حتى ولو كان ظالماً وجائراً هو أفضل للأمة من الفوضى والعصيان وقلب النظام ، هو شيء لا علاقة له البتة بتجربة محمد في المدينة . ذلك أن هذه التجربة نفسها كانت قلباً للنظام السائد آنذاك في اتجاه ثوري (*) . إن

(*) من الواضح أن النفس الثوري يتلخَّص أولاً وقبل كل شيء بعدم الاقتناع بالنظام القائم (لا أقصد النظام السياسي الظاهري فحسب ، وإنما نظام المجتمع ككل وفي أعمق بنياته التكوينية) ، وبالتالي بمحاولة طرح فكر آخر جديد يقود نحو سلوك جديد ومختلف جذرياً . ضمن هذا المنحى نلاحظ أن =

هـذا المبدأ يوضح على العكس ترخيصاً متميزاً بالسيادة قدمته السلطة ضمن المناخ السياسي للخلافة العباسية . إن الآية المشهورة التي تنص على إطاعة من يمتلكون زمام « الامر » يمكن لها أن تُفسَّر حسب المنظورات المسيطرة ، وذلك إما بمعنى السيادة وإما بمعنى السلطة السياسية . من الواضح تاريخياً أن ضغوط هذه الأخيرة كانت هي الغالبة .

ينبغي أن نتذكّر أيضاً بأنه يثار عادة في المجتمعات التي سادتها ظاهرة الوحي المحفوظة في الكتابات المقدسة ، نفس السيادة ذات الأصل الآلهي وذلك من أجل تأسيس سلطة روحية تخلع بدورها صفة القداسة على السلطات الدنيوية . إن مجيء عهد السلطة الروحية العلمانية في الغرب لم يفعل إلاّ أن استبدل العقل الأعلى والسيادة الشعبية بإرادة الله التي فسّرتها « المراجع الدينية » .

لنضف إلى كل ذلك أخيراً بأن الأساليب الحديثة المتبعة في اقتناص السلطة وممارستها لا تصل إلى مستوى الفعالية الرمزية للطقوس الدينية والمحاجات التقليدية . إن السيادة والسلطة هما شيئان مترابطان وأزمة احداهما تودي إلى ازمة الأخرى . وإذا لم نقم بعملية إعادة ترميز لكوننا (وجودنا) الاجتماعي التاريخي فإن السلطة أو السلطات سوف تتجه أكثر فأكثر نحو تقنيات مسفسطة أو متكلفة ومصطنعة في السيطرة على مجتمعاتنا المعقدة وإدارتها .

= الايديولوجيات المعاصرة بكل نسخها الدوغمائية : الدينية والقومية والماركسية الارثوذكسية ، تقف كلها جميعاً وبأساليب مختلفة في وجه التفكير النقدي التفكيكي الحر الذي يريد أن ينبثق ، أي في وجه الثورة الفكرية المنشودة .

الفصل الخامس

الهوامش والمراجع :

(١) انظر . م . أركون : Guerre et paix d'aprés L'exemple islamique in Discours coramique et pensée scientifique . éd . Sindbad à paraître 1981 .

(٢) المرجع السابق .

(٣) إن استراتيجيي التنمية في المجتمعات التقليدية يدخلون انقلابات عميقة خلال مراحل قصيرة زمنياً . هذه الانقلابات التي كانت قد تمت على مدى عدة قرون في الغرب . من هنا يجيء الفشل والاضطرابات والاحباطات التي نشهدها أمام أعيننا اليوم . من أجل الوصول إلى معرفة جيدة حول كيفية تشكل الحقل الاجتماعي ـ الثقافي الذي يغطس فيه وجود الانسان التقليدي انظر :

Pierre BOURDIEU :

1) **Le sens pratique** . Paris 1980 .

2) **Esquisse d'une théorie de la pratique** . Genève 1972 .

(٤) يمكن الاطلاع على ملاحظات جديدة فعلاً من خلال آخر كتاب Crone (patricia) : Slaves on horses ; **the evolution of the islamic policy,** Cambridge 1980.

أما من أجل مزيد من الاطلاع على تلك المناقشات التي أثارها مقتل علي ، فينبغي الاطلاع على :
Lassner (Jacob) The shaping of abbasid Rule , princeton 1980 .

(٥) المقدمة . ط . بيروت ص . ١٩٠ ـ ١٩٦ .

(٦) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٧) حول الشاطبي . انظر : محمد خالد مسعود
Islamic legal philosophie : a study of Abi — Ishàq al'Shâtibi Islam abad 1977 .

وحول ابن تيمية انظر الدراسات المعروفة لهنري لاوست .

(٨) حول معنى ودلالة كتاب الشافعي انظر : م . اركون
Le concept de raison islamique . à paraitre en 1981 .

(٩) انظر : J . Wans brought

The sectarian milieu . content and composition of islamic salvation history . Oxford university presse 1978 .

(١٠) ينبغي أن أحيّي هنا الجهد المقارن لـ ج . وانبروغ رغم المآخذ الكثيرة عليه . بالاضافة إلى المرجع السابق أنظر :

Our'ànic studies : Sources and methodes of Scriptural interpretation . O . U . P 1977 .

(١١) إن الاطار المحدد هكذا كان مدار بحث بيني وين ف . سميث فلورنتن وكلود جيفرية . إننا نأمل التوصل إلى نص مشترك حول العلاقة مع الكتابات المقدسة ضمن التراثات التوحيدية .

(١٢) المراجع كثيرة جداً حول هذه النقطة انظر مثلاً :

N.. R . Keddie . éd . Scholars , Saints and Sufis : Muslim religions institutions since 1500 , Berkely 1972 .

وانظر عبد الله العروي :

Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830 — 1912) . Paris 1977 .

ثم : Karl K . Barbir Ottman Rule in Damascus 1708 — 1758 . Princeton 1980 . :

ثــم : Roy P . Mottahe clch :Loyalty and Leadership in an early Islamic Society , princeton : 1980 .

(١٣) ينسى الناس دائماً أن يفرقوا في الاسلام بين ما يسميه القرآن بالكتـاب ، أي الكتاب السمـاوي ثم النسخة الجزئية التي أوحيت منه في القرآن .

(١٤) انظر : نقد المنطق . ط . الفقي . القاهرة ١٩٥٥ ص ٧٩ .

(١٥) القاموس الصغير . ط . سوي ١٩٧٠ ص ٢٦٤ .

(١٦) الاسلام وفلسفة الحكم ـ الخلافة ونشأة الأحزاب السيـاسية ، المعتزلة وأصـول الحكم ـ المعتزلـة والثورة . بيروت ـ ١٩٧٧ .

(١٧) ابن قتيبة . كتاب الامامة والسياسة . ص ٣٢ .

(١٨) إذا كان الحقوقيون المعاصـرون قد تخلوا عن الاشـارة إلى المصدر التيـولوجي ، فـإنهم يستمرون في إعلان التوافق ما بين السلطة السياسية مع القوانين القضائية السائـدة . لكننا نـلاحظ في كل مكـان عدم الاهتمام بالنقد الابستمولوجي والفلسفي للقوانين السارية .

(١٩) هذا ما يوضحه لنا تماماً النظام الملكي في المغرب حتى في إثارته « للمسيرة الخضراء » من أجل تأكيد سيادة الملك على الصحارى الغربية .

(٢٠) انظر : A . Abel . Le Khalife , présence sacrée in studia Islamica .

(٢١) من الملفت للنظر أن نلاحظ أن العربية الحديثة تستخدم توليداً جديداً هو الحاكمية من أجل التكلم عن السيادة .

(٢٢) من الواضح أن عدم الأمان والعصيان والصراعات القبلية والغزوات لا يمكن إلاّ أن تزيـد في أهمية النظام الذي أقامته الدولة الاسلامية خصوصاً بالنسبة للمستفيـدين منه . إن المـوازنة التـاريخية للوظـائف الايجابية والسلبية لهذه الدولة لم تُنجز حتى الآن .

(٢٣) أقصد هنا أصول الفقه وأصول الدين معاً ، أي القانون والتيولوجيا اللذين لا ينفصلان .

(٢٤) انظر : رودولف بيرز : « الاسلام والاستعمار : عقيدة الجهاد في التـاريخ الحـديث » . منشورات موتون ، ١٩٧٩ ، ص ٥٣ ـ ٦٢ .

Rudolph PETERS : Islam and colonialism : The doctrine of Jihâd in modern history . Mouton , 1979, P. 53 — 62.

(٢٥) إن الغاء الخلافة ـ السلطنة الرسمي من قبل أتاتورك لا يعود إلا الى (٣) آذار ١٩٢٤ . وقد احتج رشيد رضا مع آخرين ضد هذا الرجس أو اختراق المقدسات . انظر كتابه : « الخلافة والإمامة العظمى » القاهرة ١٩٢٢ . قام بالترجمة الفرنسية هنري لاوست ونشرها تحت عنوان : الخلافة في عقيدة رشيد رضا . بيروت ١٩٣٨

(Le Califat dans la doctrine de R . Ridha)

ينبغي أن نذكّر هنا ايضاً بالمعركة الحامية التي اثارها كتاب علي عبد الرازق : « الاسلام واصول الحكم » القاهرة ١٩٢٥ . أما كلمة « الأمة » فهي لا تزال تستخدم بمعنيين : الأول بمعنى الأمة الروحية أي أمة المسلمين الروحية المتجاوزة للتاريخ . والثاني بالمعنى الحديث كترجمة لكلمة (nation).

(٢٦) عنوان كتاب كانت قد نشرت منه على الأقل نسختان او روايتان مختلفتان . أما أنا فسوف استخدم طبعة حسن حنفي التي ظهرت في القاهرة عام ١٩٧٩ . من البديهي إننا سوف نلتزم هنا بمعطيات النص . بقي على الدارس المحلل أن يقيم الموازنة بين النظرية المعروضة في النص وبين التطبيقات العملية التي تحصل لها على أرض الواقع في إيران منذ أكثر من سنة .

(٢٧) أنظر الآية رقم (٧٢) من سورة الأحزاب : « أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين ان يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان أنه كان ظلوماً جهولاً». طالما استشهدت بهذه الآيات الأدبيات العربية والاسلامية المعاصرة من أجل تصعيد وتعالي أو تسامي عمل الانسان ومهمته على هذه الأرض . أما فيما يخص مفهوم « الولاية » في الفكر الشيعي فانظر : هنري كوربان : « في الاسلام الايراني » غاليمار . ج ٤ .

(٢٨) نحن نعلم ، على مستوى الممارسة العملية ، أن التفاوتات السياسية والدينية قد بقيت أكثر حسماً واهمية من الانتفاضات الأولى للشعوب التي حاولت الاطاحة ببعض الأنظمة كما فعل الايرانيون ضد الشاه . فيما يخص دور الكهنوت أو رجال الدين الشيعة قبل وبعد انتصار الخميني انظر : « الدين والسياسة في ايران المعاصرة : العلاقات بين الدولة والكهنوت في عهد البهلويين » . منشورات الباني ١٩٨٠ . تأليف شهروج أكاي

— **SHAHROUGH AKHAYI:** Religion and politics in contemporary Iran ; Clergy — state relations in the pahlavi period , Albany , 1980 .

(٢٩) مصدر مذكور في الصفحة (٢٩) من كتاب نقد العقل الاسلامي . هو أنا الذي يشدد .

(٣٠) مصدر مذكور في الصفحتين ٢٦ ـ ٢٨ .

(٣١) هذا هو عنوان كتاب حديث العهد لـ ا . دوما بعنوان : « تسمية الله » منشورات سيرف ١٩٨٠ .

A . Dumas : **Nommer Dieu, Cerf, 1980.**

(٣٢) انظر كتاب : « نموذج الغرب » المؤتمر العالمي السابع عشر للمثقفين اليهود الذين يكتبون باللغة الفرنسية . المنشورات الجامعية الفرنسية ١٩٧٧ .

(٣٣) فيما يخص تحديد مفهوم العقل الكلاسيكي بالقياس الى الفكر الاسلامي انظر : **محمد اركون** : « الاسلام / أمس وغداً » منشورات بوشيه / شاستيل ١٩٧٨ . ص ١١٧ ـ ١٩٣ .

M . ARKOUN . L'Islam , hier , demain , Buchet / chastel , 1978 .

(٣٤) انني لا أجهل أهمية الجهود التي يبذلها الفكر المسيحي ، الكاثوليكي كما البروتستنتي ، في التجديد والانفتاح . ولكن يبقى صحيحاً القول أنه لم يستطع التوصل الى تمثل ودمج المشاكل التي طرحتها الأديان

الأخرى تيولوجياً ، كما أنه لا يستطيع التوصل حتى الآن إلى دمج تساؤلاته الخاصة داخل الحركة العامة للبحث في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية . نلاحظ فيما يخص مسائل الدولة والقانون مثلاً أنه يوكل الأمر الى رجال القانون المتخصصين . لم يستطع هانز كونغ الذي أدين تيولوجيا كما هو معلوم ان يكرس للاسلام إلا صفحتين في كتابه (Etre chrétien) منشورات سوي ١٩٧٧ . يضاف إلى ذلك أن هاتين الصفحتين تقليديتان وعموميتان إلى حد انهما تهدفان فقط إلى إبراز كرم الفكر المسيحي وجرأته بالقياس الى ما عداه .

(٣٥) انظر جورج بالانديه : « السلطة على المسرح » منشورات بالاند ١٩٨٠ :G. BALANDIER
« Le pouvoir sur Scènes,» Balland 1980.

الفصل السادس

محاولة لدراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » .

(الحجرات ، آية ١٣)

« ﴿ وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير . ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير ﴾ » .

(الشورى ، ٧-٨)

« لماذا يبحث المجتمع عن التتمة الضرورية لاستقرار نظامه في المخيال (L'imaginaire)؟ لماذا نجد دائماً في نواة هذا المخيال ، ومن خلال كل أشكال تعابيره شيئاً لا يمكن اختزاله إلى ما هو وظيفي ، شيئاً يشبه الاستثمار الأولي للعالم وللذات من قبل المجتمع ، مصحوباً بمعنى لم « تُمْلِه» العواملُ الواقعية ، لأنه هو بالأحرى الذي يعطي هذه العوامل أهمية ما ومكانة ما في الكون الذي يشكله هذا المجتمع . . . » .

س . كاستر ياديس : المؤسسة الخيالية للمجتمع . ص ١٧٩

إن إقامة مواجهة بين آيات من القرآن وصيغ نظرية تنتمي للفكر الحديث هي شيء ضروري وملح ثقافياً وتاريخياً ليس فقط بالنسبة للمجتمعات الاسلامية ، وإنما أيضاً من أجل توضيح مشاكل أساسية كانت قد أهملت وأخفيت ورميت زمناً طويلاً في دائرة اللامفكِّر فيه . لن يكون لهذا البحث أية أهمية إن لم يساعد على :

١ ـ إدراك نقص أو خطورة التعميمات والاختزالات والتفسيرات الشائعة للاسلام التي يدعمها المسلمون أنفسهم والاختصاصيون الغربيون معاً .

٢ ـ فتح مجالات جديدة للتفحص العلمي والتأمل النقدي .

لكي نصل إلى هذا الهدف المزدوج فإننا سنبتدىء بأن نذكِّر بإيجاز بالمواقع الأساسية الراهنة التي تتناول مسألة الروابط بين الاسلام والمجتمع . سوف نتساءل فيها بعد كيف يمكن تجديد دراسة الموضوع ، ورؤيته بشكل آخر .

١ ـ الاسلام والمجتمع : الحالة الراهنة للمسألة

منذ أن كان التنقيب (*) الاستشراقي الغربي قد ابتدأ بدراسة المجتمعات الاسلامية لاحظنا وجود صراع ضمني أو صريح ما بين موقفين نظريين يتعلقان بمكانة الدين ووظائفه في المجتمع . الموقف الأول يتمثل في الاتجاه الاسلامي التقليدي الذي لم يتغير قط منذ انتصار التعاليم القرآنية . وأما الموقف الثاني فهو موقف الاستشراق الذي يختلف قليلاً أو كثيراً حسب الباحثين ، ولكن يكرس هو الآخر مجموعة من الفرضيات والمسلمات التي ينبغي أن توضع على محكّ المراجعة والنقد .

٢ ـ الموقف الاسلامي

يلخص هذا الموقف بشكل تام ذلك المجاز اللفظي الذي طالما استخدمه القرآن وكرره : إنه نزول الكتاب أو الوحي من فوق إلى تحت ، أو بلغة القرآن إنه التنزيل . راح هذا المجاز يفرض الرؤية العمودية للانسان تجاه المخلوقات والعالم والكون . كل المعاني الصحيحة والحقيقية أتت من الله ولا يمكن أن تأتي إلاّ منه . إن الله هو الكائن المطلق المتعالي الحي والفاعل في كل المخلوقات ، وإذن في المجتمع والتاريخ . يمتلىء القرآن بالقصص النموذجية التي تحكي قصة الشعوب القديمة التي عصت الله فأهلكها ، والشعوب التي أطاعته فأنقذها وحماها . لا شيء في تاريخ أي فرد ولا في التاريخ الكلي الجماعي يخفى على رقابته وحكمه . إنه ذلك الذي ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ (البقرة ٢٥٥) . ﴿ ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية وما كان لرسول أن يأتي بآية إلاّ بإذن الله لكل أجل كتاب . يمح الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ﴾ (الرعد ، ٣٨ ، ٣٩) .

تساعدنا هاتان الآيتان على أن نفهم جيداً الرؤيا الاسلامية « للتاريخ » و « المجتمع » . إنه لمن المهم فعلاً أن نقيس حجم المسافة التي تفصل مصطلحات الرؤيا العقلانية الحديثة عن تلك المصطلحات التي خلّدها القرآن في العقول ورسخها . إن مفهوم التغيُّر le changement ـ بحسب القرآن ـ ليس عائداً إلى لعبة القوى المتصارعة المختلفة والممكن معرفتها في المجتمع ، وهو ليس عائداً حتى إلى تلك الفئة العليا من الرجال المدعوين أنبياء أو حواريين أو مرسلين والذين يقودون الشعوب من عصر إلى عصر ، وإنما هو عائد إلى الله نفسه الذي يزود كل نبي جديد بكتاب يمحو فيه أو يثبت الأوامر والنواهي المعتبرة أنها الخير كل الخير للبشر في هذا العالم وفي العالم الآخر . إن سلسلة الوحي المتواصلة التي كان القرآن قد ختمها ليست إلاّ كشفاً جزئياً أو مؤقتاً عن الحقائق الخالدة والثابتة ، التي لا يمكن سبرها والتي هي محفوظة في **الكتاب الأكبر** . إن هذا الأخير ليس في متناول أي إنسان [1] . ولكن كل عضو من أعضاء الأمة المؤمنة يستطيع أن يقترب من ملكوت الله ضمن الحدود التي يستطيع فيها أن يقرأ ويفهم ويحيا معطيات النصوص المقدسة (كتب الوحي) .

(*) ترجمنا كلمة (érudition) بالتنقيب ، وكان يمكن ترجمتها بالتجر أو التخصص الدقيق في علم من العلوم . أما كلمة (érudit) فهي تعني عندئذ العالم المتبحِّر والمتقصي لمجال من المجالات .

إن كتب الوحي لا تكتفي فقط بالتحدث عن كينونة الله وصفاته ومبادراته ، وإنما هي تقدم أيضاً بواسطة لغة معروفة للجميع ، معلومات نظرية وتطبيقية تصنَّف اليوم تحت عناوين من مثل : الانتولوجيا ، وعلم الفلك ، والانتروبولوجيا ، والبيولوجيا والقانون والأخلاق والسياسة والتاريخ والأساطير وعلم النفس وعلم الاجتماع . إن القرآن ، تماماً كالتوراة ، يقدم بعض المعلومات الأولية العديدة والدقيقة قليلاً أو كثيراً والتي تنتسب إلى كل من هذه العلوم المذكورة . لكن هذا لا يعني أبداً بأن كل اكتشافات العلم الحديث كان قد نصَّ عليها سابقاً في القرآن كما تحاول أن توهم بذلك الأدبيات الاسلامية التبريرية والتبجيلية المعاصرة . إن هذا خطأ يجب أن يدان فوراً . ينبغي أن نشير إلى أن الغنى الماقبل فلسفي والماقبل علمي (*) لكتاب الله لم ينفك يمارس دوره إما كعقبة إبستمولوجية وإما كمصدر استلهام للنشاطية المعرفية . سوف نرى في كل الحالات أن خيال المجتمعات التي اخترقها الخطاب القرآني وترسخ فيها يستمد شكله وحيويته من هذا الخطاب بالذات . ذلك أن المعارف التوضيحية والمعيارية الصادرة عن الله ، والتي نقلت وطبقت من قبل النبي ، ليست محفوظة عن ظهر قلب ومستشهداً بها فقط ، وإنما هي ملتحمة بجسد [٢] كل مؤمن (وبالمعنى الفيزيائي والحرفي للكلمة) وذلك نتيجة للممارسات العبادية والشعائرية اليومية التي يقوم بها المؤمن وحيداً أو ضمن الجماعة .

إن تعقد وخصوبة المضامين والوظائف والغايات والمصائر الممكنة أو المحتملة التي أدخلها القرآن تصل إلى حد أن المجتمعات التي عاشت هذه الظاهرة (الظاهرة التوراتية والانجيلية والقرآنية) سوف تشكل فضاءها المعنوي طبقاً لتعارضات محورية تحرك الوجود البشري ضمن الاطار الاونتولوجي للميثاق العظيم . الميثاق هو العهد الذي يفوض الله عن طريقه جزءاً من سلطته للانسان جاعلاً منه « خليفته في الأرض » ، لأن الانسان هو المخلوق الوحيد الذي قبل امتحان خدمة الخالق بدون أي شرط . سوف نعطي فيما يلي المزدوجات المتعارضة الأساسية (الثنائيات) التي تهيمن حتى اليوم على فكر وحساسية وأعمال الناس الذين يعيشون في مجتمعات الكتاب :

- **المقدس ، والدنيوي** أو بلغة القرآن دين / ودنيا .

يؤدي هذا التعارض المركزي الأساسي إلى جملة تعارضات أخرى تؤدي بدورها إلى تنظيم خاص للواقع ككل . هكذا نلاحظ وجود القَبْل / والبَعد ، أي ما قبل الوحي الأخير وما بعده . كما أن هناك فضاء (مكاناً) إسلامياً/ وفضاء فوضوياً لا معنى له (= الاسلام / الجاهلية ، دار الاسلام / دار الحرب) . ثم الخير والشر ، الصواب والخطأ ، الخلاص الأخير (النجاة) والهلاك ، الخ . . .

- **القانون الديني** (الشريعة) / **ثم الضلال** . يعلم القانون الديني الشروط والوسائل التي

(*) هكذا شئنا أن نترجم كلمتي : préphilosophique et préscientifique

من الواضح أن أي مترجم الآن في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية مضطر للاجتهاد الشخصي نظراً للتأخر المريع للثقافة العربية المعاصرة فيما يخص هذه المجالات المستحدثة .

تتيح للحياة الفردية والجماعية أن تكون مطابقة تماماً للتعاليم الآلهية . نلاحظ أن مجمل أنواع السلوك البشري تندرج ضمن خمسة أحكام فقهية ـ دبنية هي : **الحلال والحرام ثم الجائز والمندوب والمكروه** . كان الفكر الاسلامي قد أنجز علماً نظرياً يدعى **بعلم أصول الفقه** لكي ينظر للفعالية التفسيرية والاستنباطية التي تقع على كاهل الفقيه التيولوجي المكلّف بتوضيح الأحكام الشرعية . راح هذا العلم يدعم ويقوّي ويضاعف من انتشار العمل الموجّه للنصوص المقدسة (القرآن + الحديث النبوي) ، التي راحت بدورها تهيمن على وعي وتفكير وخيال وسلوك كل فرد من أفراد الأمة . لقد ساهم علم أصول الفقه خصوصاً في دعم الفكرة القائلة بأن المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد ، وأن التاريخ الحاصل خارج « الحدود المثبتة من قبل الله » يؤدي إلى انحطاط المجتمع (المدنية) الأولي الذي أسّسه النبي . وأنه من أجل إصلاح المجتمع المهدد دائماً بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولّدة للحقائق المؤصّلة والمطبَّقة من قبل الله والنبي . هكذا نلاحظ أن **الموقف الاصلاحي** لا يزال مستمراً وفاعلاً في المجتمع الاسلامي مَثَله في ذلك مَثَل التأكيد على فكرة الوجود النموذجي المثالي للأمة ، هذا الوجود الذي كان قد طبق على أرضية الواقع من قبل النبي والصحابة والمسلمين الأولين .

إن هذين المطلبين المتلازمين اللذين يشغلان وعي جماهير المسلمين يتمثلان في رفض فوضوية [٣] الحاضر (*) وفي أسطرة قصوى للماضي المؤسِّس . سوف نعود فيها بعد إلى مسألة الأهمية الراهنة لهذا التوتر بين الماضي والحاضر .

ـ السيادة الشرعية (أو المشروعية العليا المقدسة / والسلطات الشيطانية المنحرفة ، أي باللغة الاسلامية الكلاسيكية الخلافة ، الامام / في مواجهة **الطاغوت والفرعون** . . .

لن اتوقف هنا عند هذا التضاد او التعارض التأسيسي المحوري ذي الأهمية الكبرى لاني كنت قد أوضحته مطولاً في بحثي الذي قدمته تحت عنوان : **السيادة العليا (او المشروعية العليا)** (*) **والسلطات السياسية في الاسلام** [٤] .

ـ الرمز / العلامة ، او المجاز / والمفهوم الاصطلاحي . أقصد بذلك صراع التفاسير والتأويلات السارية في الاسلام والمتمثل بقطبي المزدوجة التالية : **الباطن / والظاهر** ، أو المعنى الداخلي المخفي / والمعني الخارجي والظاهري والحرفي . هنا أيضاً يمكن أن نقيس مدى أهمية التأثير الحاسم للنصوص المقدسة على العلاقة التي تربط الانسان باللغة ، ثم ضغط هذا التأثير

(*) اي ان يكون المجتمع في حالة من الفوضى واللانظامية الناجمة عن فقدان نظام طبيعي يتسم بالشرعية .

(*) يمثل هذا الموضوع احد المحاور الفكرية التي شغلت محمد اركون في الفترة القريبة الماضية . ان مسألة الشرعية تشغله جداً ليس فقط لانها تخص التاريخ والمجتمعات السابقة وإنما لانها مطروحة ايضاً بالحاح على الحاضر والمجتمعات الراهنة . ويبدو انه كان هناك دائماً تفاوت كبير بين ذروة السيادة والمشروعية العليا الاسلامية ، وبين السلطات السياسية التي تعاقبت على مجتمعاتنا منذ الامويين وحتى هذا اليوم . وكان الصراع يدور على امتلاك المشروعية العليا بأي ثمن من اجل اقتناص السلطة السياسية او معارضة السلطة القائمة ونقضها .

من خلال كل أشكال التعبير على الواقع الاجتماعي ـ التاريخي وعلى العالم . لقد حول التراث الاسلامي المزدوجة (او الثنائية) باطن / ظاهر الى صراع (أو معارضة) سياسية ـ دينية بين الشيعة والسنة . هكذا راح هذا التراث يغطي ويحجب عن طريق الصراعات الأيديولوجية واللعنات المتبادلة الرهان الحقيقي لتمايز مشهور كان قد جيَّش دائماً الفكر الفلسفي واللغوي . ينبغي الرجوع إلى كل الأدبيات التفسيرية والنحوية والبلاغية لكي نبين كيف أن المجاز إما أنه كان قد قلِّص إلى وظائفه التزيينية (أي الفنية والجمالية) المُحلِّية للتعبير (هنا كان الشارحون يبحثون دائماً عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلاقة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء الخارجي أو الدال بالمدلول (انظر تفسير الطبري) وإما أنه قد انخرط وانغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفية للرؤيويين (من مشعوذين وسحرة وكيميائيين (بالمعنى القديم للكلمة) وقديسين وصوفيين وغنوصيين وفلاسفة إشراقيين وشعراء . . . أي كل هؤلاء الأشخاص الذين يتجلّى فيهم نظام الكون كنظام رمزي محسوس ومعاش من قبل الفئات الشعبية) . إنه لواضح فعلاً أن الاستخدامات المختلفة للمجاز تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وأدوار سياسية محددة (انظر مثلاً خطابات السلطة وخطابات المعارضة ، ثم خطابات التأمل أو الهروب من الواقع أو الخطابات المعرفية . . . الخ) . هكذا نجد أن التفسير الظاهري الحرفي الذي يفسر القرآن على ضوء مفردات لغة التوصيل المباشر المؤسِّسة « للمعنى الصحيح » و « المعنى المشترك » والمؤسَّسة عليه ، يقدِّم القاعدة المعنوية (السيمانتية) والمصطلحية للأحكام والصيغ القضائية التي تستخدمها السلطة السياسية . نفس الشيء فيما يخص الصور والتصرفات والنماذج العليا المثالية التي تغذي خيال البائسين الهامشيين ، ومعارضة اللامنسجمين في الخط العام ، وتقوّية (من تقى) وأخلاقية الطبقات الشعبية .

ـ مكلَّف / جاهل ، هامل ، مهجور ، سفيه ، غير عاقل .

يعبر المصطلح الأول (المكلَّف) عن الشخص الذي يتمتع بكافة قواه العقلية والذي يتصرّف بشكل مسؤول ومطابق للأحكام الشرعية للشريعة . أما المصطلحات الباقية المضادة (جاهل ، هامل . . .) فهي تدل على الفرد المتوحش ، الجاهلي ، . . . الخ . . .

إن هذا التمايز الأساسي لا يطرح فقط تلك المسألة العويصة الخاصة بمكانة الفرد البشري في سجل الأحوال الشخصية ، وإنما هو يؤثر على كل الروابط التي تربط ما بين الشخص والفرد والمجتمع . سوف لن نتناول هنا دراسة درجات **التكليف** أو المسؤولية الأخلاقية ـ الدينية والقضائية تبعاً لحالة الشخص فيما إذا كان حراً أو عبداً ، رجلاً أو امرأة ، طفلاً ، مراهقاً أو بالغاً . سوف نذكِّر فقط بالارتكاسات التي تنتج عن تطبيق مفهوم **المكلَّف** على المؤسسات الأخلاقية ـ القضائية والدينية للمجتمع ضمن المنظور الاسلامي . إن المكلَّف لا يستطيع أن يقوم بعمله ويستأهل هذه الصفة إلاَّ في مجتمع خاضع فعلاً لهيمنة رئيس ما (خليفة ، سلطان ، أمير) الذي هو نفسه مكلَّف على أعلى المستويات ، ومحكوم في الوقت نفسه بواجباته في « إطاعة أوامر الله » وبالاكراهات الناتجة عن قَسَم الخضوع للسلطة (البيعة) . إن **التكليف** عبارة عن

قوة كبرى للتمثُّل والانسجام والدمج اجتماعياً وسياسياً ودينياً في كل المناطق التي استطاعت أن تمارس فيها السلطة المركزية عملها ، وعند الفئات المستقلة سياسياً ولكن التي سبق وأن اعتنقت عناصر عبادية وإيمانية مرتبطة بالنظام الرمزي الاسلامي . إن التكليف يلعب نفس الدور في جعل الفرد يندغم وينسجم ضمن هوية اجتماعية أو سياسية محدودة على مستوى القرية أو العشيرة أو القبيلة أو الزاوية الدينية . . . .

وانتشار التكليف بهذا الشكل الواسع عن طريق عنصر التقديس والشعائر والايمانات يفسر لنا سبب امتداد الحساسية الاسلامية لكي تشمل مجتمعات مختلفة (من مثل اندونيسيا ، تركيا ، الهند ، إفريقيا السوداء ، الخ . . .) التي اتخذت عاداتها وتقاليدها المحلية الخاصة ، قليلاً أو كثيراً ، صبغة اسلامية ، واصبحت مؤسلَمة (islamisé)(*) . هكذا ينبغي ألاّ ندهش بعد الآن إذا ما رأينا الموقف الاسلامي يخلع صفة الاسلامية على كل المجالات الاجتماعية ـ السياسية التي كانت قد لُبِسَت بأشكال تعبيرية لعنصر التقديس والشعائر والايمانات ، ولكن ليس بالضرورة بكل متطلبات وضرورات المفهوم الكلاسيكي للمكلف .

هكذا نلاحظ أن الموقف الاسلامي فيما يخص مسألة الروابط بين الدين والمجتمع يبدو مثالياً ومعيارياً أو براغماتياً ـ تجريبياً (empirique) حسب الحالة . فإذا ما تم التركيز على الرسالة القرآنية التي وُسِّعت ورُسِّخت فيما بعد عن طريق الأصوليين والأخلاقيين أو عن طريق علم الفروع الذي وضّحه القضاة وفصلوه جيداً نتج الموقف المثالي المعياري . وإذا ما ركز المؤرخ على « الحس العملي التجريبي » (٥) « le sens pratique » الخاص بكل فئة إتنية ثقافية نتج التحليل التجريبي المحسوس . يبقى مع ذلك أن حس المصلحة العامة ثم أولوية الحفاظ على النظام العام ضمن منظور النجاة والخلاص كان قد حظي باهتمام بالغ ومستمر إلى حدّ أنه طبع بطابعه كل الدينامو المحرِّك للأمة حتى يومنا هذا . كانت النظرية الكلاسيكية قد ذهبت إلى حد القول بأن تطبيق الأحكام المستنبطة من النصوص يؤدي الى امكان تعطيلها (تعطيل النصوص) إذا ما اقتضت المصلحة العامة ذلك .

لكن كل ذلك يستند على المسلَّمة المركزية التي ذكرناها في بداية هذا الحديث والتي تقول بأن المجتمع وتاريخه يتتجان عن الدين الذي علمه الله وليس العكس . من بين كل المفكرين المسلمين كان ابن خلدون (١٤٠٦) الرجل الوحيد الذي ذهب بعيداً أكثر في اتجاه تحليل وضعي وإيجابي للوقائع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وتداخلها أو عدم تداخلها مع العامل الديني . ولكن ، نجد أنه حتى هو يعلن عن أفضلية وتفوق الحكومة التي تطبق « الأحكام

(*) هناك مجتمعات تمت أسْلَمتها (اي ادخالها في نظام الاعتقاد الاسلامي) الى حد كبير très islamisées) وهناك مناطق واصقاع نائية كالبوادي والجبال الوعرة والمحافظات البعيدة عن المراكز الحضرية الاساسية تمت أسلمتها بشكل اقل أو احياناً بشكل خفيف وقليل جداً (très peu islamisées). وهذه ظاهرة انتربولوجية موجودة في مجتمعات عديدة . ولهذا السبب يتم التفريق بين الدين الرسمي أو « الشرعي » المرتبط بالسلطة المركزية الحاكمة وبين الدين الشعبي المتهم بالخرافات والاوهام والمضطهد سياسياً .

الآلهية » على تلك الحكومات التي تكتفي بالأحكام السياسية ، أو بـ « السياسة العقلانية » (٦) .

إن الانتعاش الحديث الذي يشهده القانون الديني (الشريعة) في الباكستان ومصر وإيران والجزائر والمغرب . . . الخ ، يشهد على قوة وديمومة الأشكال التقليدية للاحساس والفهم والتفكير ، إن العودة إلى القانون « الاسلامي » يعبر عن حاجة الحكومات (السلطات) التي أتت عن طريق العنف إلى نوع من الشرعية التبريرية . ثم يسهِّل هذه العودة الغيابُ الكامل للعلوم الاجتماعية التي يمكن لها أن تفرض رؤيا نقدية للظاهرة الاجتماعية ـ التاريخية . سوف نتساءل فيما بعد كيف يمكن للبحث العلمي المحرِّر أن يأخذ على عاتقه مسؤولية حالة متفاقمة ومتردية كهذه .

الموقف الاسلامياتي (*) (الاستشراقي)

كان التنقيب الاستشراقي قد جمَّع منذ القرن التاسع عشر معلومات ضخمة عن المجتمعات الاسلامية وخصوصاً المجتمعات التي تتكلم العربية . راح التنافس السياسي الذي غذته وأشعلته الهيمنة الاستعمارية والامبريالية يحدث عند المثقفين المسلمين نوعاً من الرفض العنيف للمعرفة الاسلامياتية . مما يؤسف له أن هؤلاء المثقفين لا يدركون دائماً الرهانات الحقيقية للبحث العلمي المعاصر . كانت إحدى أواخر التظاهرات لهذا الجدال ذي الأصل الأيديولوجي قد قدمت من قبل استاذ جامعي فلسطيني لامع هو إدوار سعيد (٧) . إن عودة الاسلام الى الساحة كوسيلة للكفاح السياسي في بلدان متعددة كان قد أحدث في الغرب نوعاً من هوس التعصب الديني الذي ردَّ عليه المسلمون ـ كما هي العادة دائماً ـ بعنف وعصبية شديدة . إذا كانت المقاومة الأفغانية تحظى بالتعاطف الغربي لأنها موجهة ضد العدو السوفياتي ، فإننا نلاحظ أن رجال الملاّ الايرانيين وجنود العقيد القذافي يثيرون في الغرب كل أنواع الهلوسة والمخاوف والعداء . هذا يعني أن المناخ الفكري اليوم ليس أكثر ملاءمة وصحة مما كان عليه زمن الاستعمار فيما يخص الرؤية الموضوعية للأعمال الاسلامياتية (الاستشراقية) .

لأن المضامين الأيديولوجية لهذه الأعمال كانت قد أُدينت بما فيه الكفاية ، فإنني أفضل أن أتوقّف هنا عند محتواها الايجابي وتفوقها معرفياً على الموقف الاسلامي فيما يخص موضوع بحثنا . كان العلماء الغربيون قد اشتغلوا وكتبوا حتى عام ١٩٥٠ ضمن المناخ المعرفي للتاريخانية histor-icisme والنزعة الفيلولوجانية philologisme . وانتقد هذين التوجهين (أو المنهجين) في المعرفة أنصار الكتابة المتشظية والمتقسمة للتاريخ وأصحاب المنهج التعددي وأبطال الانتروبولوجيا والألْسنيات البنيوية . ولكن ينبغي أن نعيد الاعتبار لهذين المنهجين السابقين عندما يتعلق الأمر بالتعرف على المادة الأولية الموجودة في المجتمعات الاسلامية (٨) .

نحن لا نزال نجهل حتى الآن التسلسل التاريخي الأساسي للأحداث ، ولا نزال نجهل

(*) يستخدم أركون عادة كلمة إسلامياتي **islamologie** عوضاً عن كلمة « مستشرق » المشحونة بالقيم السلبية والجدالية في الوعي العربي والاسلامي . يضاف الى ذلك ان علم « الاسلاميات L'islamologie قد حل (او اخذ يحل) محل مصطلح الاستشراق

بعض الأحداث التاريخية الشديدة الأهمية ، وبعض المفاهيم والسياقات المتواترة ، كما لا نزال نجهل الكثير من الشخصيات الأساسية . ولا يزال الكثير من المخطوطات بمنأى عن أيدي الباحثين ، كما أن الكثير من المؤلفات الأساسية مفقودة أو مطبوعة بشكل سيء . ثم هناك الكثير من القطاعات الحيوية لهذه المجتمعات لم تكتشف بعد (من مثل علم الآثار والاتنولوجيا والفنون والتراث الشعبي والتاريخ الاجتماعي ، والتكنيكي ، الخ . .) .

راح الباحثون الغربيون (مع بعض الانقطاعات الزمنية المؤسفة ، وبواسطة مناهجهم المتمثلة قليلاً أو كثيراً) يهتمون بجوانب مختلفة من المجتمعات الاسلامية . لكنهم أعطوا الأولوية طويلاً للاسلام الكلاسيكي ذي التعبير العربي ، ثم إنهم اهتموا بالنصوص الكبرى « التمثيلية » أكثر مما اهتموا بالمؤلفين الصغار أو بالدراسة الميدانية على أرض الواقع (إلاّ في القرن التاسع عشر ، حيث امتلأ هذا القرن بالاداريين والعسكريين والباحثين المحكومين بالرؤيا الاستعمارية) . هكذا نلاحظ إلى أي مدى كان قَدَر البحث العلمي ولا يزال مرتبطاً بمتغيرات (الأحوال السياسية واكراهاتها) . بعد أن كان العلم الغربي قد مارس الدراسات الاتنولوجية المحكومة بالأفكار المسبقة الخاصة بالفترة الاستعمارية ، وعلم التاريخ المحكوم بنظريات التأريخ الرسمي ، وجدناه فيما بعد يغوص في تحليل النصوص وفي السوسيولوجيا النظرية التي تهتم بالجوانب الرسمية والسطحية للمجتمعات العربية والاسلامية . لقد وصل الأمر إلى درجة أننا نلاحظ اليوم ظهور كتب تبجيلية وتمجيدية يحررها بعض الانتهازيين الغربيين ويحققون بذلك نجاحاً مرموقاً .

إن من يريد التفكير حول مكانة الدين ووظائفه في المجتمعات الاسلامية يستطيع بالتأكيد أن يجد معلومات كثيرة في الأدبيات الاسلامياتية (الاستشراقية) . ولكن النظريات التوضيحية التي يقدمها بعض المؤلّفين والفرضيات الابستمولوجية الخفية التي تنطوي عليها هذه النظريات لا يمكن التسليم بها دون نقاش . يمكن لنا أن نصنف هذه الأدبيات الاستشراقية ضمن اتجاهات أساسية اربعة :

١ ـ هناك مجموعة كبيرة من المؤلفين خاضعةمعرفياً لوجهة النظر المسيحية . إنهم بذلك يبالغون في أهمية العامل الديني ويرسخون الأبعاد الايديولوجية والجدالية للادبيات البدعوية الاسلامية . إنهم ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذكسية والأمة والسنّة والشيعة والخوارج دون أي تفكيك لها أو إلقاء نظرة نقدية عليها . هذا العمل يؤدي إلى تعميم مصطلحات فكر الاسلام السني (إسلام الأغلبية) على كل « المدينة الاسلامية » (*) التي تبدو وكأنها موجودة خارج الزمان والمكان . يلقى هذا الاتجاه انتعاشاً كبيراً في الخطابات الاسلامية المتزمتة التي تغزو اليوم كل المجتمعات العربية والاسلامية .

(*) يشير اركون هنا إلى عنوان كتاب للويس غارديه صدر عام ١٩٥٤ بعنوان :

La cité musulmane, vie sociale et politique, paris vrin, 1954.

(المدينة الاسلامية : الحياة الاجتماعية والسياسية) والمقصود بالمدينة هنا المجتمع .

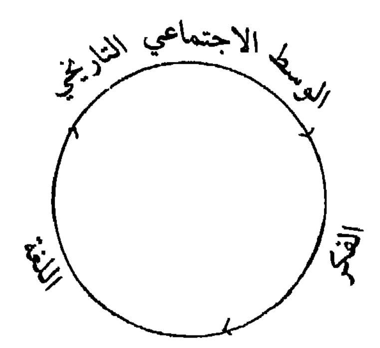
٢ ـ هناك بعض المؤلفين يتركون المجتمعات نفسها تتحدث ، ويتوقفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية الاستلهام الديني أو عن هيمنة الأرثوذكسية أو عن الفكرة الدوغمائية العنيدة التي تقول بأن الاسلام لا يفصل بين الروحي والزمني . . . .

٣ ـ هناك ، نسبياً ، عدد قليل من الباحثين الذين يُطبّقون المنهج الماركسي (أو المصطلحات الماركسية) في دراسة المجتمعات الاسلامية . يرجع السبب في ذلك إلى الرقابة الرسمية والرقابة الذاتية التي تأتي من الجانب الاسلامي وإلى المنبت الاجتماعي ـ الثقافي لمعظم المستشرقين الغربيين . هكذا نلاحظ مثلاً أن الدراسات المتعلقة بمسألة الروابط بين الدين والمجتمع طبقاً للنموذج الاسلامي لا تزال فقيرة جداً ونادرة ، في حين أن الأحداث والتطورات الراهنة التي تجري في هذه المجتمعات ينبغي أن تجند كل قوى الباحثين من أجل انجازها .

٤ ـ بشكل عام فإن المرء لتصيبه الدهشة بسبب الفقر المدقع للتفكير النظري الذي تنطوي عليه معظم المؤلفات المتركزة على المجال الاسلامي . إن صيغ ومصطلحات الاسلاميات الكلاسيكية [٩] لا تزال توجه إبستمولوجياً الأبحاث الأكثر حداثة (بالمعنى الزمني للكلمة) . هكذا نلاحظ أن أحداً لم ينتبه حتى اليوم إلى مسألة الروابط العميقة التي تربط إبستميائياً [*] ما بين مختلف أنواع العلوم العربية الكلاسيكية المعروفة . فمثلاً نجد أن مصطلح « الأدب » الذي ينطوي على غنى كبير حسبما كان قد استخدم في الفترة الكلاسيكية (والذي كان يشمل مختلف أنواع المعرفة السائدة آنذاك) يفتته الدراسون اليوم إلى أجزاء منفصلة ومبعثرة كالأدب بالمعنى الاختصاصي للكلمة (شعر ، نثر ، بلاغة) ، وعلم النحو والمعاجم ، والتاريخ السياسي ، والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي ، والتيولوجيا ، والتفسير ، والقانون ، والفلسفة ، والتصوف ، الخ . . . إنني لا أريد أن أنفي عن هذه المجالات المعرفية بعض الاستقلالية والخصوصية النسبية والتي تتطلب تخصصاً ، ولكن الباحث المتعمّق مدعوٌّ أيضاً إلى أن يتساءل عن خطوط القوة المشتركة التي تعْبر أو تخترق جميع هذه المجالات المعرفية . إن هذه العلوم

(*) هذه هي الترجمة التي اخترتها للصفة épistémique التي هي مشتقة عن كلمة epistémé (الابستمي) . يعتبر الابستمي احد المصطلحات الأساسية في الفكر الحديث الذي بلوره ميشال فوكو وبنى عليه نظريته في كتابه : **الكلمات والأشياء** . من الواضح أن أركون أول من يطبّق هذا المصطلح على الفكر العربي ـ الاسلامي من أجل تجديده وإدراجه ضمن الانقلاب الراهن ـ انقلاب معرفي وتاريخي وفلسفي ـ الذي تحدثه العلوم الانسانية الحديثة . وهذا هو السبب الذي دفعني أنا أيضاً إلى الاهتمام بفكر ميشال فوكو ومحاولة تقديمه باللغة العربية . أرجو أن أتمكن من تحقيق هذا الهدف ـ ولو جزئياً ـ في أقرب وقت (انظر مقالي عن أركون في المعرفة السورية ، عدد شباط ١٩٨٠ حيث يوجد تعريف مختصر لهذا المصطلح المركزي) [هذا ما تحقق في السنوات الاربع المنصرمة . فقد قدمنا عدة دراسات تخص فكر ميشال فوكو منها اثنتان في مجلة مواقف (انظر العددين رقم (٤٨) و(٤٩)) وواحدة في مجلة الكرمل (العدد ١٣) ثم واحدة اخرى في مجلة الوحدة (العدد رقم ٤) بالاضافة الى ترجمة « نظام الخطاب » كاملاً في العدد العاشر من الكرمل] . سوف نجمع كل ذلك قريباً ونصدره في كتاب واحد مستقل .

تحـدد ، وبدرجـات متفاوتـة ، أشكال الـوجود الاجتمـاعي التاريخي ومضـامينه طبقـاً للمخطط التالي :



إن هذا الفقر النظري المدقع يبلغ درجة غير محتملة عندما يوهم هؤلاء الدارسون الغربيون بـأن الاسلام الـرسمي المعاصر (الـذي وحده يحظى بالبحث والاهتمـام مهملين بذلـك إسلام الصـامتين أو الـذين صمتوا غصبـاً عنهم) يستعيـد مقـولات ومصـطلحـات وأهـداف الاسـلام الكلاسيكي نفسها ، أو حتى الاسلام الأولي (اسلام النبي والفترة الأولى) . إنني استهدف هنـا تلك المؤلفـات التبريـريـة ـ التمجيـديـة التي يكتبهـا بعض المؤلفـين المتـواطئـين غـير المختصـين بالاسلاميات ، أو أولئك المحترفين الذين يبحثون عن بعض المآرب والنجاحات المادية . . .

ينبغي أن نعـدل قليلاً من هـذا العرض السلبي السـريع للمؤلفـات المتـوفـرة في اللغـات الاسلامية واللغات الغربية والمتعلقة بالاسلام والمجتمـع (١٠) ، وذلك عـلى ضوء المؤلفـات الأكثر شهرة والأعظم فائدة . في الواقع كان هذا العمـل قد أنجـز في القرن التـاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين (١١) . ينبغي أيضاً الاهتمام بـالأعمال الأكـثر حداثـة ليس عن طريق تسليط الأضواء على اثنين أو ثلاثة من « الكبار » ـ كبار المؤلفين ـ ولكن بأن نأخـذ بعين الاعتبـار الاطروحات التي لا تعدّ ولا تحصى والتي تناقَش في كل جامعات العالم بدءاً من عام ١٩٦٠ . أريد أن أتـوقف هنا وأشـير إلى ضياع كبـير للطاقـات فيـما يخص هـذه النقـطة . فبـالاضـافـة إلى أن الموضوعات نفسها تعالج في الوقت ذاته أو تعالج أكـثر من مرة وتُتـرك موضـوعات أخـرى كثيرة تنتظر بإلحاح أن تدرس ، نجد أن نتائج ممتازة وقيمة تبقى في الظل وبعيدة عن أيدي الباحثين .

كيف يمكن لنا أن نشقّ طريقاً في هذا الفضاء المسدود والمنـار والمطروق والمهجـور في وقت واحد ؟ إن ملاحظاتنا النقدية ترفض الاستقرار الهادىء والاطمئنان إلى الدروب المسلوكة الممهدة من قبل . إنها على العكس تحث على إعادة اجتياز الطريق من جديد ، وعـلى مراجعـة الأساليب التي أدت إلى تكـوين المعارف والممـارسات السـابقة . وبمـا أن المسلمين والمستشـرقين يتفقـون ، بشكل عام ، على إعطاء أهمية قصوى للعامل الـديني الاسلامي ، فـإنه يحق لنـا أن نتساءل عن مشروعية مثل هذا الموقف .

كيف يمكن أن نعرف ما هو موجود ؟

يشكل هذا السؤال ذو الطبيعة الفلسفية البحتة المطروح من قبل هيغل قاعدة لكل التحريات الفكرية سواء في مجال الأديان التقليدية أو في مجال العلم الحديث . هكذا نلاحظ أن **تصوّر ما هو موجود** ومعرفته تختلف بحسب الأطر الاجتماعية السائدة للمعرفة . هناك دائماً أصل اجتماعي - تاريخي للتصورات représentations(*) المشكّلة عما هو موجود (أي عن الواقع) ، وهناك دائماً أساليب منهجية ضرورية من أجل ترسيخ هذه التصورات وقولبتها ونشرها وإعادة إنتاجها بصفتها معارف تخص كينونة الأشياء (جوهرها) وتخص المعارف العملية التي تتيح للانسان أن يتلاعب بجوهر الأشياء ويحولها في اتجاه مصلحته .

هكذا ينبغي ألّا تصيبنا الدهشة إذا ما افتقدنا ضمن هذه الظروف نظرية خاصة بالظاهرة الاجتماعية الكلية تحظى بإجماع الباحثين .

يمكن القول بأن تطبيق النظرية الماركسية في أنظمة سياسية محددة ، وفي خطط اقتصادية ذات اتساع هائل كان قد فتح حرباً أيديولوجية شعواء على المستوى العالمي بين ثلاثة مواقف أساسية . يتمثل الموقف الأول في الاتجاه التقليدي الذي استعاده الخميني ونشّطه بعناد مُقلِق ، أو الذي يغذيه اليوم يوحنا بولس الثاني « بعذوبة إنجيلية » . وأما الثاني فهو الموقف الليبرالي الذي دون أن يرفض بشكل صريح البعد الديني في حياة الانسان ، راح يقلص هذا البعد ويحط منه عن طريق تركيزه الشديد على أولوية الاقتصاد السياسي . وأما الموقف الثالث فهو يتجلى في الخط الاشتراكي - الشيوعي الذي يخضع التاريخ كله إلى نظام الانتاج والتبادل السائد في كل فضاء اجتماعي - تاريخي (أي في كل مجتمع) . ليس هناك أي ملتقى وطني أو عالمي ، سياسي ،اقتصادي أو ثقافي ، ليس هناك من خطاب رسمي أو خاص ، جامعي ، ديني ، أدبي ، صحافي أو مدرسي ، ينجو من التنافس المحموم بين هذه الايديولوجيات الثلاث . ليس مستغرباً ، والحالة هذه ، أن تشهد كلمة الترميم والتصليح bricolage التي أطلقها كلود ليفي ستراوس في كتابه **الفكر الوحشي** مستقبلاً زاهراً واستخداماً مستمراً من قبل الباحثين [١٢] . ذلك لأن الفكر المعاصر يبني ويشيد أنظمة ايديولوجية قسرية بمعونة بقايا أو نتف من المعارف المستنبطة من علوم متعددة كالتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد والبيولوجيا وعلم السياسة ، الخ . . . يجهد الفكر العلمي من جهته في الحفاظ على هيبته واحترامه (في مواجهة الايديولوجيا) بأن يمتنع عن التدخل في أي مجال يخرج عن دائرة اختصاصه .

ما حاجتنا إلى كل هذه الاعتبارات والقضايا التي يتخبط فيها الغرب ، يقول لي ذلك الشاب المسلم الغاضب والواثق من « إيمانه » ومن الحقائق التي يستنبطها من ذلك الايمان ؟ إن

(*) تعتبر كلمة représentation من الكلمات المفتاحية في الفكر الحديث . وهي على الرغم من بساطتها الظاهرية تطرح إشكالاً فيما يخص نقلها الى العربية . وقد حاولت فيما سبق أن أترجمها بكلمة « تقديم » أو « تمثيل » إلّا أنني اكتشفت نقص مثل هذه الترجمة . اعتقد أنه من الأفضل تفسيرها بجملة كاملة كأن نقول : إنها التصوُّر أي ما يتشكل في أذهان الناس من صور عن الواقع والآراء والاشياء .

النظرية الشمولية والنهائية المطلوبة بإلحاح كانت قد وجدت في القرآن ووضحت منذ أربعة عشر قرناً . ولم يبقَ على الناس - كل الناس - إلاَّ أن يطبقوا سياسةً واقتصاداً ونظاماً تعليمياً وتفسيراً شاملاً للعالم كان قد وُجِد وطُبِّق من قبل في زمن محمد ، في ذلك الزمان الأصيل الذي يعلو على كل الازمان . . .

إن هذا الصوت الجماعي الملحاح والآمر والعائق ليس غريباً عني . إنه يملأ بصرخاته واحتجاجاته وتأكيداته القاطعة ليس فقط المجتمعات الاسلامية وإنما أيضاً المؤتمرات العامة والحلقات الدراسية في كل أرجاء العالم . إنه إذن يشكل بعداً لا يمكن الاحاطة به من أبعاد المشكلة المطروحة : كيف ينبغي معرفة ما هو موجود في المجتمعات القديمة والحديثة ؟

هل ينبغي أن ننطلق من تعريف محدد للدين وللمجتمع ؟ أم هل نتبع الطريقة التجريبية فنجهد في حصر كل تظاهرات العاملين الديني والاجتماعي ووصفهما في العالم الاسلامي أمس واليوم ؟ كلا المنهجين كان قد اتبع من قبل ، وكلاهما له مخاطره . ففي الحالة الأولى نقع في خطر القَبْلية والأفكار المسبقة ، وفي الحالة الثانية نتعرض للتبعثر والانتقائية والوظيفانية . أيّاً يكن المنهج الذي نتبعهُ فإننا لن نستطيع تجنب العقبات الخاصة بمصطلحات العلوم الاجتماعية التي هي في الوقت ذاته ملحة وخطرة وغير دقيقة . أريد أن أتحدث عن الميث « الأسطورة » ، والمعتقدات ، أو الاعتقاد ، والشعائر ، والمقدس (أو الحرام باللغة القديمة) ، والرمز ، والعلامة ، والمخيال ، والعقلاني ، واللاعقلاني ، والواعي ، واللاواعي ، والدنيوي أو المدنس والعلمانية والعلمنة [*] ، ونظام الانتاج ، والطبقة الاجتماعية ، الخ . . . يمكن أن نطيل القائمة أكثر من ذلك ، ولكن المصطلحات التي عددناها تكفي وحدها في تبيان أن كل مصطلح يحيلنا إلى مفاهيم ومعانٍ متطاولة وضبابيّة وقابلة للاستغلال في اتجاه عمومي أو دقيق ، أو إيجابي أو سلبي ، وذلك تبعاً للاطار الفكري السائد أو لضغط المحيط الايديولوجي أو لأهداف الباحث . مع ذلك فإن بإمكاننا أن نوجه إلى هذه الترسانة من المصطلحات ذات القابلية الكبرى للاستخدام الايديولوجي الملاحظات التالية التي تساعدنا في تقدم البحث :

١ - كان هناك دائماً في الثقافة الخاضعة مصطلحاً وموضوعات لأديان الكتاب (يهودية ، مسيحية ، إسلام) وللفلسفة الاغريقية توترٌ ما بين **الاسطورة والعقل** muthos et logos، وما

(*) يقصد أركون بالعلمانية laïcisme الاستخدام السلبي للعلمنة laïcité ، أي رفض دراسة الأديان في المدارس الأوروبية ، واعتبارها شيئاً غير موجود . يمثل هذا الموقف رد فعل عنيفاً ضد رجال الدين في أوروبا ، وقد كان مبرراً في وقته (إبان صعود البورجوازية) وذلك من أجل أن ينتزع العقل الأوروبي استقلاليته الكاملة بالقياس الى العقل الديني المؤسَّس على الكتابات المقدسة . ولكنه الآن لم يعد مبرراً خصوصاً بعد أن ترسخت العلمنة في بلد كفرنسا وفصلت الدولة عن الدين . وإنه لمفيد دراسة الأديان كأنظمة فكرية مغلقة اشتغلت في الماضي بشكل جبار (كل الكلمات التي تنتهي بـ (isme) تتخذ في اللغات الاوروبية معنى سلبياً الى حد ما لأنها تدل على الأنظمة الفكرية المغلقة ، في حين أن الكلمة التي تنتهي بـ (ité) هي إيجابية : مثلاً :

rationalisme (عقلانوية) و **rationalité** (عقلانية) و **Scientisme** (علموية) **Scientifité** (العلمية) .

بين الرمز والعلامة أو الاشارة ، وبين المعنى والحرف ، والمجاز والمفهوم ، وبين المخيالي والعقلي وبين القواعد النحوية للغات الطبيعية والمنطق الشكلي المبني نتيجة التصنيفات العقلية المعروفة بالمقولات ؛ لم يكن هناك في الاسلام حدود واضحة ونهائية ، كما يدّعي بعض الكتاب المتسرعين ، ما بين (الأسطورة ـ الرمز ـ المخيالي ـ والمعنى الباطني ، المنطق التعددي الملحق بالشيعة ، ثم (المنطقية المركزية ـ العلامة ـ الاشارة ـ الحرف ـ العقل الشكلي التصنيفي) الملحق بالجهة السنيّة . إن هذا الرأي السائد ليس إلاّ تحليلاً تجريدياً ومثالياً يعتقد أن بإمكانه معرفة الأفكار والأعمال الثقافية بغض النظر عن منابتها واصولها الاجتماعية socio — genése.

في الواقع ، إن التوتر ما بين أساليب التصور وطرق تشكيل المعارف والتعبير عنها ينبغي أن يدرس دائماً من خلال الأطر الاجتماعية التي تُنتِج هذه المعارف والتصورات ، ومن خلال الضغوط السياسية التي تقود مختلف الفئات إلى إيجاد أجوبة تناسبها . إنه لمن المؤكّد أن الضرورات السياسية للدولة الأموية والعباسية كانت قد دفعت مجموعات المثقفين إلى تأسيس علم للنحو ، والمعاجم واللغة الادارية والتفسير والقانون ، والتأريخ (كتابة التاريخ) الموجهة كلها نحو تلبية الحاجيات الملحة : من اتصالات ، وتبرير للسلطة ، وتوحيد الأصقاع حول مركز يتمثل (بالدولة ـ الأرثوذكسية ـ الحقيقة) ، واستيعاب النشاز واللامتلائم (العناصر غير المنسجمة) . إذن كانت الأولوية آنذاك تتلخص في تقديم تعريفات مبسطة ، وتفسير لفظي للقرآن (تفسير ظاهري يستخدم نفس كلمات القرآن تقريباً) واستخدام لغة ملموسة ومحسوسة تتلاءم مع التجربة المعاشة ومع العقل العملي الملتصق « بالحس المشترك». هكذا راحت الفئات غير المنسجمة ، وفئات المعارضة تسعى إلى تثبيت أنظمة رمزية وثقافية مستعارة من الاسلام قليلاً أو كثيراً خارج سلطة الدولة الارثوذكسية وفي معظم الأحيان ضدها .

ينبغي ، ضمن هذا المنظور ، دراسة أعمال أولئك الذين اشتغلوا أو كتبوا ضمن خط جعفر الصادق (حلقة جعفر) (م ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م) ، والمثقفين (الملتفين) أو المتجمعين حول المأمون .

٢ ـ كان لهنري كوربان ميزة أنه أول من ركّز على أهمية المخيال l'imagenaire في الفكر الاسلامي ، في الوقت الذي راح فيه اسلام الاغلبية السني يركّز على مفهوم الاسلام العقلاني والشرعي والشعائري والمعياري والوظائفي والغريب عن كل خرافات و « تركيبات » الخيال . لكن هنري كوربان كان قد أهمل التاريخية العميقة والمنشأ القديم للتنافس المشهور بين الخياليّ والعقلانيّ . ذلك أن ابن رشد (٥٩٥ /١١٩٨) وابن عربي (٦٣٨/ ١٢٤٠) **اللذين سرّ لمضادتها الواحد بالآخر** ، يطرحان على المؤرخ مشكلة نفسية ـ اجتماعية ـ ثقافية ضخمة تتلخص في السؤال التالي : ما هي الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى فشل ابن رشد في الوسط الاسلامي ونجاحه في الوسط اللاتيني المسيحي ؟ ثم ما هي أسباب ازدهار « الخيال الخلاّق لابن عربي » [١٣] في المشرق الشيعي خصوصاً ، وفي المغرب الاسلامي أيضاً الذي كان قد اخترقه تيار صوفي قوي بدءاً من القرن السابع والثامن الهجري / الثالث عشر والرابع عشر الميلادي [١٤] ؟

٣ ـ إن مصطلحات العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تجمد في تعريفات وتحديدات أحادية الجانب . إنها عندئذ لا تختلف في شيء عن التيولوجيا التقليدية . لذا ينبغي أن يتلاءم مضمونها مع الديالكتيك الاجتماعي الخاص بكل مجتمع وبكل حقبة تاريخية . إن لمفهوم الميث « الأسطورة » قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجِّل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي . وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي . هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً . إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الاسطوري . هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي ـ التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية(*) (اسطورية).

(*) تعريف الميث : لا يمكن ترجمة كتابات أركون ، والدراسات السوسيولوجية والانتروبولوجية بشكل عام ، إن لم يوضَّح بادىء ذي بدء مفهومٌ مركزي وهام جداً هو مفهوم الاسطورة . وفي البداية كان أركون ميالاً الى ترجمة كلمة «mythe» الفرنسية كما هي ـ أي ميث ـ إلى اللغة العربية . وكان يخشى أن يؤدي استخدام كلمة أسطورة الى اللبس وسوء التفاهم نظراً لعدم تبلور هذا المفهوم في اللغة العربية بالمعنى الانتربولوجي الحديث ، وذلك لسبب بسيط هو انقطاع العرب عن الاسهام الفعال في تطوير العلوم الانسانية الحديثة . لكي نقيس حجم المسافة التي تفصل الثقافة العربية الراهنة عن الثقافة الأوروبية فسوف أعطي هنا تعريف كلمة اسطورة كما وردت في لسان العرب وكما هي واردة في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية .

جاء في لسان العرب ، مادة سطر : **والأساطير : الأباطيل ، والأساطير أحاديث لا نظام لها** واحدتها إسطار وإسطارة بالكسر وأسطير واسطيرة وأسطور وأسطورة بالضم . (هذا كل ما هو موجود ، وهو شيء طبيعي لأن لسان العرب لم يكتب في القرن العشرين ولم يشهد ازدهار العلوم الانسانية الحديثة لكي يطور من تعريفاتها ومفاهيمها، ولكن الشيء غير الطبيعي هو أن القاموس العربي الحديث لم يفعل شيئاً أفضل ، أو بالأحرى هو غير موجود حتى الآن) .

جاء في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية طبعة ١٩٧٥ ، بالاضافة الى ما نقله أركون التعريفات الستة التالية :

١ ـ الاسطورة mythe هي : تقديم تَصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكنَّ تدخُّل الخيال الشعبي أو التراث قد غير الى حد كبير من صفته الواقعية (باتجاه التضخيم طبعاً) : **أسطورة دون جوان ، اسطورة نابليون .**

٢ ـ عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية . **اسطورة الكهف عند افلاطون .**

٣ ـ تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي : **أسطورة العصر الذهبي .**

٤ ـ صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما وتقوم بوظيفة النابض لعملها : **اسطورة الاضراب العام .**

لكن هذه (الاسطورة) الأولية تصبح فيها بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مُؤسطِرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم . إن الميث عندئذ لا تعود ابتكاراً وخلقاً جماعياً حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها ، وإنما تصبح نوعاً من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجِّهي النظام الرمزي الموروث . هذا هو بالضبط الموقع الذي مثله الأمويون والعباسيون بالقياس إلى الخطاب القرآني الذي حوّلوه إلى نص مثبَّت ومحدد في مصحف مغلق راح يُستَغَل منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكَّر فيه (ما يمكن التفكير فيه) على المستوى المعرفي ، وتحدّد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي . إن القادة الحاليين للمجتمعات الاسلامية المعاصرة يفعلون الأمر ذاته عندما يستشهدون في كل مرة بالنصوص القرآنية من أجل تبرير وترسيخ ممارساتهم السياسية والاقتصادية الجديدة (استراتيجية التبرير والبحث عن الشرعية) .

٤ ـ إن الملاحظات السابقة تضطرنا إلى طرح مشكلة التمييز ما بين المصطلحات (*) الأربعة التالية :

إنشاء الرؤيا الاسطورية : Mythification . إنشاء الرؤيا الخرافية : mythologisation . التمويه والتهويل : mystification . الأدلجة : idéologisation .

والصعوبة تتعلق خصوصاً بمسألة التمييز بين المصطلح الأول والمصطلح الثاني . في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية نجد مادة mythifier (أسطر ، يؤسطر) ، ولكن لا نجد mythologiser ، على الرغم من أن مادة mythe تحظى بسبعة معانٍ مختلفة تتراوح ما بين : معنى « حكاية الأزمنة الخرافية التي تروي قصص الأبطال والآلهة ، مصاغة بشكل مجازي أو رمزي ، والتي تعبر عن تعميمات تاريخية وجسدية وفلسفية واجتماعية كبرى » ومعنى : « ما هو مخيال تماماً ، وعارٍ عن الصحة بإطلاق (ما هو كاذب) » .

نلمح في هذين التعريفين وجهة النظر الوضعية : ففي التعريف الأول هناك مزج ما بين

= ٥ ـ تصور تبسيطي ومشوه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما (حادثةٌ ، فكرة ، عاطفة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة والتي تشرط آراءهم وأعمالهم . مثلاً : « ولكنهم ليسوا مجانين بما فيه الكفاية لكي يعتقدوا بأن اسطورة الجزائر الفرنسية قد اتخذت صفة الأمر الواقع أكثر فأكثر » .

٦ ـ ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة . هذا التعريف الأخير يطابق التعريف العربي (لسان العرب) ، ويناقض التعريف الانتربولوجي الحديث الذي يعتبر أن كل اسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة ، ثم يكبرها الخيال وينميها .

(*) يجب أن نأخذ بعين الاعتبار اننا لم نستطع ان نجد لهذه المصطلحات مقابلاً باللغة العربية ، وما نقترحه هنا هو مجرد تفكير أولي بهذا النوع من المفاهيم التي لم تدخل بعد الى الفكر العربي (من الواضح اذن ان الاسطورة غير الخرافة ، وينبغي منذ الآن فصاعداً ان نميز بينهما في اللغة العربية الحديثة . فالأولى لها نواة في الوجود والواقع في حين ان الثانية مختلفة تماماً . كما ان الأسطورة مرتبطة بالمجاز وتحريك المشاعر (نقول لغة أسطورية أو شعرية او دينية) .

مستويات مختلفة من الواقع ، وفي الحالة الثانية نلمس الاحتقار الكامل لما هو مخيال ، في الوقت الذي نشهد فيه اليوم مدى الأهمية الكبرى التي يوليها علماء الاجتماع والانتربولوجيا للمخيال الاجتماعي l'imaginaire social . نلاحظ عدم التمييز بل والخلط بين هذه المفاهيم حتى عند المفكرين المختصين الذين يدعون العقلنة الكبرى المطبقة على الكتابات المقدسة من قبل ر . بولتمان مرةً باللاأسطرة (لا أسطرتها) démythisation، ومرة بنزع الرؤيا الخرافية عنها démythologisation[١٥] . إن كلمة mythologie تعني في الوقت ذاته « مجموعة الأساطير التي تنتمي إلى شعب من الشعوب أو إلى حضارة أو دين من الأديان » وتعني أيضاً « الدراسة العلمية الخاصة بالأساطير mythes بأصلها ومدلولها » (القاموس : لاروس الكبير للغة الفرنسية) .

يحيلنا هذا الاضطراب والخلط وعدم التمييز بين المصطلحين إلى ذلك التوتر أو التناقض ذي الأصل الاجتماعي والسياسي بين هؤلاء الذين ينتجون التركيبات الميثية (الاسطورية) ويغذون خيالهم بها ويعيشون عليها ، وأولئك المختصين الذين يصنفون ويقسمون ويفسرون الأساطير بواسطة العقل العلمي الذي يفترض إمكانية عدم التأثر (أي التخلص تماماً) من سلطة المخيال الجماعي . إن هذا الجزء المستهلك من الأساطير والذي لا يعترف به العقل العلموي هو ما سوف أدعوه بـ « إنشاء الرؤية الخرافية mythologisation » ذلك أنه تحت تغطية الفكر العلمي (من مفردات ومناهج تحليل واستنباط وتوجه نقدي) فإن العقل يدعم ويقوي تصورات معينة لها قدرة كبيرة على تعبئة الجماهير . إن معالجة « الميث » من قبل الفكر الاتنوغرافي والتاريخاني والفيللوجي الذي ساد القرن التاسع عشر توضح بشكل كافٍ وشاف هذا النوع من الممارسة ، بالاضافة إلى تلك الأدبيات « العلمية » المزعومة التي تجد في القرآن كل اكتشافات العلم الحديث ! نستطيع أن نقول ضمن هذا المعنى بأن « إنشاء الرؤية الخرافية » هي العملية المعقدة التي بواسطتها ينبغي على كل مجتمع أن يولد دون توقف شروط مصداقية ووظيفانية نظام التصورات الذي يدعم نوعيته وأسسه . في مثل هذه العملية نجد أن الجزء الخاص بـ الأسطرة mythification من الصعب تحديده وعزله . فمثلاً نجد أن الأسطرة تلعب دورها على مستوى التعبير الرمزي الذي يقدمه الأنبياء والفلاسفة والشعراء للحالات المحدودة للوضع البشري كالموت والحياة والحب والعدالة و « الرغبة العميقة في البقاء والخلود » . إن البنية اللغوية الصرفة للخطاب الديني والخطاب الشعري تكفي في البرهنة على صحة التمييز الذي أقترحه [١٥] ما بين (mythification et mythologisation) .

الأسطرة وإنشاء الرؤيا الخرافية

يمكن اقتراح تمييز مماثل من أجل التفريق ما بين إنتاج الأفكار idéation والأيديولوجيا . هذان المفهومان يركزان على الأفكار وليس على الصور والرموز . أي على عقلانية اللغة وليس على طاقتها الايحائية المجازية . يُعرَّف المصطلح الأول (idéation) بأنه الجهد الذي يقوم به المفكر من أجل تنشيط الأفكار التي تشكل نظاماً فكرياً ما ، وتوسيعها وإغنائها وتجديدها ، والتحقق من مدى تطابقها مع الواقع . وأما الأيديولوجيا ، فهي على العكس ، تهتم باختبار بعض الأفكار التبسيطية المنتقاة عن قصد مسبق ، والتي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية

(الجماهير) للقيام بأعمال محددة . هناك جزء من التطابق أو الصحة الفكرية idéation في كل أيديولوجيا نضالية كما أن هناك جزءاً من الأسطرة في كل رؤية خرافية (mythologisation) . ولكن الأيديولوجيا المنتصرة والمهيمنة تتحول إلى نظام فكري وعمل قسري وتصل في بعض الأحيان إلى حد خنق الفكر الحر والنقدي .

٥ ـ مثال آخر يوضح ضرورة رفض كل تسلط عقائدي لمفاهيم محسوبة « شغّالة » (*) كالمزدوجات المتعارضة التالية : ديني / علماني ، روحي / زمني ، مقدس / مدنس أو دنيوي . إن الاسلوب الذي اتبعه الاستشراق في نقل هذه المصطلحات إلى المجال الاسلامي وتطبيقها عليه يعبر تمام التعبير عن النظرة الاتنوغرافية (الأوروبية المركزية) التي لا تزال تهيمن على الكثير من الدارسين والمراقبين الغربيين . يهمل هؤلاء المستشرقون عادة « الوسط الاجتماعي والسياسي وكل الظروف المرافقة لها والتي أتاحت فرض التمييز ما بين الكنيسة / والدولة ، وما بين الديني / والعلماني في فرنسا على وجه الخصوص . كان رينان قد عبر بوضوح عن الرهان الخاص بهذا الصراع عندما قال : « إن العلمنة هي الدولة المحايدة التي تقف بين الأديان » . إن الأمر يتعلق إذن بمحاولة التخفيف من حدة الصراع الدائر بين الطوائف المختلفة عن طريق الامتناع عن التدخل في الشؤون الدينية . هكذا راحت تتشكل عملياً علمانية كفاحية في فرنسا مضادة للكهنوت ، وصراع ما بين المؤمنين وغير المؤمنين . لكن الأشد خطورة من ذلك نشوب الصراع بين المتحمسين لالغاء دراسة الأديان في المدارس العامة وبين أولئك الذين يريدون تعليم الأديان في المدارس . هكذا راحت هذه المسألة ذات الطابع السياسي والاجتماعي تبدو وكأنها مسألة فلسفية ، في حين أن الرهان الفلسفي الحقيقي للعلمنة بصفتها موقفاً منفتحاً للروح أمام كل قضايا المعرفة ، اختفى عن الأنظار وأزيح من محله لصالح النقاشات الجدالية والأيديولوجية التي تشغل الأحزاب السياسية .

هكذا غاب عن أنظار الجميع أنه إذا كان الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة ممكن التحقق وضروري أصلاً ، فإن القضاء التام على عنصر التقديس سواء اتخذ أشكال العقائد الروحية أو الاعتقادات الدينية أو الممارسات الشعائرية لم يتحقق حتى اليوم في أي مجتمع من المجتمعات البشرية . ما ينبغي أن نقوله بخصوص المجتمعات الاسلامية ، هو أن هذه المجتمعات لم تستطع حتى الآن أن تفرز بورجوازية إنتاجية قوية بما فيه الكفاية لكي تستطيع أن تفرض هذا الفصل القانوني ما بين السلطة السياسية والسلطة (أو بالأحرى السيادة) الروحية . على العكس من ذلك نلاحظ أن « العلماء » (= رجال الدين) كانوا قد احتكروا الوظيفة القانونية والتشريعية التي ارتبطت ، ابستميائياً ، باللغة التيولوجية بدءاً من الشافعي على الأقل (م ٢٠٤ / ٨٢٠) (١٦) . إن التحليل الدقيق والصحيح لمسألة الروابط ما بين الدين والمجتمع

(*) هكذا شئت أن أترجم الكلمة الفرنسية opératoire التي تعني المصطلح الناجح الذي إذا ما طبق على مجال معرفي ما أعطى نتائج طيبة وإيجابية ، فهو إذن شغّال ومنتج . إنني أعرف أن بعضهم سوف يجد في هذه الترجمة شيئاً من « العاميّة » ، ولكني أعتقد أن كلمة شغّال تعبر تمام التعبير عن المعنى المقصود وهذا هو المهم . هناك ايضاً كلمة (fonctionnel) بمعنى وظائفي او شغّال ايضاً .

يتخذ هنا أهمية قصوى نظرية وعملية . مهما تكن سيطرة العقائد الدينية قوية وجبارة على النفوس ، فإن من الممكن تغييرها وتقليصها وحذفها نهائياً عن طريق طبقة إجتماعية جديدة التي ينبغي عليها لكي تستلم السلطة أن تقترح نظاماً جديداً للقيم مختلفاً عن أنظمة الطبقات المنافسة التي ترسخ العقائد الدينية . نضرب مثلاً على ذلك البورجوازية الفرنسية التي أتت بالعقل الأعلى la raison suprême وحق التصويت العام وأحلتهما محل القانون الآلهي وارستقراطية النبلاء . أو العقل البروليتاري المضاد للديكتاتورية القيصرية والأرستقراطية الروسية ، الخ . . . .

بالمقابل نجد أن التصورات الدينية المؤبّدة من قبل رجال الدين الذين ليس لهم سلطة اقتصادية توهم بالتداخل الذي لا يختزل (تداخل عضوي) ما بين العامل الديني والاجتماعي والسياسي . سوف نعود إلى مسألة انتشار هذا الوهم الكبير الذي ترسخه اليوم كل الخطابات الاسلامية المعاصرة ، وتنجح في ذلك بسبب غياب بورجوازية قادرة ومالكة لجهاز إنتاجي صلب ، أو بروليتارية منظمة وقادرة على أن تفرض خطاً سياسياً محدداً وواضحاً . نلاحظ أمام أعيننا اليوم تشكل طبقات أو بالأحرى بداية طبقات إجتماعية في كل المجتمعات الاسلامية وذلك منذ الخمسينات والستينات . ولكن نلاحظ أيضاً أنه حتى المثقفون الذين يفترض فيهم أن ينتجوا خطاباً لا أسطورياً ولا تقديسياً يدين هذا الوهم العتيق (وهم أن الاسلام على عكس بقية الأديان يخلط ما بين الروحي والزمني) يفعلون العكس ويرددون دون ملل أو تعب أن الاسلام هو دين وقانون ونظام عمل سياسي واقتصادي وثقافي . صحيح أن هناك وجهاً أحادياً للخطابات الاجتماعية الاسلامية المرتكزة على أطر اجتماعية ـ ثقافية غير متمايزة بما فيه الكفاية ، ولكن لا ينبغي علينا أن نستنتج من ذلك (من هذه الحقيقة السوسيولوجية) أن العلاقة : « اسلام ـ سياسة ـ مجتمع » تنطوي على خصوصية أونطولوجية (أي خصوصية ازلية أولية لا تختزل تميزه عن بقية الأديان الأخرى) .

٦ ـ كنتُ قد ذكرت ذلك الوهم المركزي الكبير الذي يملأ الفكر الاسلامي والذي يقول بأن التنظيم السياسي والقانوني للمجتمع ليس من إنتاج مشرِّع بشريّ وإنما هو توضيح وتطبيق لكلام الله تم بواسطة الجهد التفسيري (اجتهاد ، استنباط ، تفسير) المُنَمذج والمحدَّد من قبل أصول الدين وأصول الفقه . لكنّ وهماً ضخماً كهذا يستمر كل هذه الفترة الطويلة ويعبر القرون ، وينتشر في أوساط اجتماعية ـ ثقافية شديدة الاتساع يصبح بالضرورة ، أحد المعطيات الأولى للتاريخ . إننا إذ نهمل هذا الوهم ونحذفه من منظورنا بحجة أننا نريد أن نهتم فقط بالواقع الملموس (كما يفعل الوضعيون) ولكن الذي لم يلمحه المؤمنون ولم يفهموه ، والذي يعرّيه التحليل التاريخي وحده ، فإنما نحرم أنفسنا بذلك من تجارب معاشة تتيح لنا أن نفهم الزمن البشري في كل أبعاده . إن تاريخ المؤرخ لا يمكن أن يصبح قصة حقيقية إلاّ إذا نظر للحكايات الخيالية الوهمية بعين الاهتمام ووضعها في مكانها الذي تستحقه ، لأنها كانت قد غذّت وعي البشر زمناً طويلاً . إن المجتمع يبدع ويعيد باستمرار نظاماً للكلمات والمفاهيم يقع فوقه نظام الاشياء أو دونه أو ما وراءه . إن المعرفة العلمية تهدف إلى تحقيق التوافق أو التطابق ما بين الكلمات ـ المفاهيم وما بين الترتيب الحقيقي للأشياء (النظام الحقيقي للأشياء) متجاوزة

بذلك الأنظمة التجريبية المفروضة من قبل المجتمع . ولكن بما أنها ـ أي المعرفة العلمية ـ تحذف الأوهام الشغّالة (الوظيفية) في المجتمع (باعتبار أنها ليست حقائق مادية ملموسة) فإنها بذلك تحدث تأثيراً منقوصاً ومتخلفاً جداً عن الواقع الكلي . وهكذا نجد أن التطابق الذي أقامه الفكر الاسلامي بين المعاني (أو الصيغ) القرآنية وبين نظام الأشياء في المجتمع والتاريخ والعالم كان مفهوماً على أنه شيء طبيعي أراده الله . وعندما جاء الفكر النقدي لكي يبين أن الأمر هنا يتعلق بظاهرة اجتماعية ـ ثقافية للتقديس ولتحوير الواقع كان دائماً ضعيفاً في الاسلام ومؤقتاً لدرجة أنه لم يستطع تحرير العقول حتى اليوم . إحدى اللحظات التاريخية المعبِّرة عن هذا التوتر ما بين السلفية التقوية وما بين المعرفة النقدية للوقائع والأشياء كانت قد حصلت في القرن الثالث والرابع للهجرة (١٧) / التاسع والعاشر الميلادي .

٧ ـ لكي ندقِّق أكثر كل هذه المعلومات السابقة ، ولكي نفتتح مجالاً واسعاً للتحري والبحث في ميدان سوسيولوجيا الاسلام (١٧) فإننا سنقتطع التوضيح الرائع الذي قدمه إي ـ بولا (E . Poulat) . يقول :

« ليس العامل الديني بحد ذاته حقيقة ملموسة يمكن ملاحظتها إننا لا نلتقط منه إلاَّ بعض التعابير والوسائل الناقلة : من إشارة وكلام وأشياء ونص وبناء ومؤسسة وجمعية واحتفال واعتقاد ومكان وزمان وشخص وجماعة ، وحتى عندما نفهمه كموقف أو كمزاج ، كل شيء يشير إلى العامل الديني مع بعض التلوينات المختلفة ، دون أن نتمكن من تحديده أو الامساك به . إننا متأكدون من هذه الحقيقة : إن العامل الديني هو بالطبيعة شيء مركَّب وغير منفصل عن المقصد والهدف المراد منه (تماماً كالعمل الأخلاقي) وهو مستقر بشكل متكامل . وعندما يفكَّك لا يبقى منه إلا العنصر القابل للتقديم الموضوعي : أي الشخص الذي يمارسه » (١٨) .

هكذا نستطيع أن نقيس حجم التداخل بين العامل الديني والعامل الاجتماعي ، أو بين الانسان باعتباره إرادة متصرفة بالحرية ومحرَّكاً من قبل دوافع دينية وبين المجتمع باعتباره فضاء ضرورياً ـ للاسقاط ـ إسقاط الانسان لمشاعره فيه أو عليه ـ وللتعبير عن الأهداف والمقاصد البشرية . ليس هناك من تعبير واحد ، ليس هناك من ناقل واحد مما عُدِّد سابقاً (إشارة ، كلام ، . . .) يمكن اعتباره كلياً ذا طبيعة دينية أو اجتماعية . ولهذا السبب فإن الوصف الأكثر استقصاء وشمولية لتصورات ما هو ديني واجتماعي يترك دائماً وراءه منطقة غير محددة . ولكن ألا نستطيع أن نقول الشيء نفسه بخصوص العامل السياسي والعامل الثقافي ؟ ألا نكون إذ ذاك قد أرجعنا إلى تلك العلاقة الأكثر جذريةً والأكثر قسرية ـ على الرغم من أنها خاضعة هي الأخرى لكل التحولات ـ التي تربط الانسان بالمقدَّس ؟ أن يعتبر الإنسان نفسه متديناً أم غير متدين ، مؤمناً أم غير مؤمن فإنه يميل دائماً إلى تقديس أعماله الأساسية بوساطة وسائل ودرجات متنوعة . إذا كان التقديس الذي تم بوساطة وسائل وأساليب دينية قد اعتبر متفوقاً من الناحية الأنطولوجية فإن ذلك يعود إلى مسألة الزمان والمكان اللذين يتم فيهما تشكل رؤيتنا ونظرتنا للأشياء ، واللذين كانا قد شكَّلا طيلة قرون وقرون من قبل النظام التوسعي والكلياني للعمل التاريخي المتمثل بأديان الكتاب خصوصاً . إن كل محاولة لتفسير وفهم المجتمعات التي ترسخت

فيها هذه الأديان ينبغي أن تهتم بهذه النقطة وإلّا ضاعت في متاهات جمع المعلومات والملاحظات التي ليس لها نهاية .

لنترك المجتمع يتكلم . . .

إنه لواقع أن المجتمعات تتكلم ، وأن خطاباتها متعددة ومتنوعة بحسب الجماعات والطبقات والفئات والزمر التي تنجح في أن تعبر عن نفسها . إن الأديان تساهم في إنتاج الهرمية الاجتماعية (تفوق بعض الطبقات على البعض الآخر) وفي الحفاظ عليها . إن هؤلاء الذين يعرفون القراءة والكتابة يشكلون فئة متميزة بحد ذاتها ، وخصوصاً أولئك الذين يساهمون عملياً في ترسيخ السلطة المركزية وتوسعها والتبرير لها يحتلون المركز الأول في المجتمع . إنهم يحددون ويعيدون إنتاج قواعد (علم النحو) الثقافة الرسمية ، ويشكلون الأرثوذكسية الدينية والقانون « الطبيعي » أو « الوضعي » الخاص بتنظيم الأمور السياسية والاقتصادية . كما أنهم هم الذين يحددون بنية اللغة وبلاغتها وعلم معانيها ، ثم يحددون القوالب والموضوعات الخاصة بالمعرفة الفلسفية ، ثم أشكال وطرائق علم الجمال ، الخ . . . أما في المجتمعات التي ليس لها كتابة ـ لا تزال موجودة في المجتمعات الاسلامية ـ فإن كلام القدماء المخلّد من قبل العقلاء (عقلاء القبيلة) يتمتع بسيادة وأهمية مشابهة لكلام التيولوجيين والفقهاء والنحويين وكتاب التاريخ الموجودين في الأنظمة المؤسسة على العصبية التي تربط بين الأشياء التالية : **دولة ـ كتابة ـ ثقافة رسمية ـ أرثوذكسية دينية** . يضاف إلى ذلك أنه فيما يخص الوحدات الاجتماعية المصغّرة فإن أعضاء الجماعة يتوصلون إلى التعبير عن أنفسهم في خطاب مشترك .

إنها لظاهرة جديدة أن تتمكن كل قطاعات المجتمع من التحدث والتعبير عن نفسها . وهي ظاهرة خاصة بالعصر الحديث ولا يمكن أن تتحقق إلّا في مجتمع ذي نظام سياسي يضمن حرية التفكير والتعبير والنشر . لهذا السبب فإننا نستطيع أن نحدد طبيعة نظام سياسي في مجتمع ما بمدى قبوله بتدريس العلوم الاجتماعية وازدهارها فوق أرضه أم لا . إنه لا يكفي أن يكرر بعضهم دون كلل أو ملل أن المجتمعات الاسلامية هي مجتمعات غير مدروسة أو مساء درسها وفهمها sous — analysées، وإنما ينبغي أن نحدد بدقة العقبات الأساسية والصعوبات المرحلية التي تجبر كل الدارسين على أن يستعيدوا نفس الأطر الفكرية والتفسيرية الخاصة بالخطاب الإسلامي المعياري والتقليدي المغطّى بقشرة تحديثية أثبتت فشلها وخطورتها . إن عناوين الكتب والمقالات الأكثر حداثة (بالمعنى الزمني للكلمة وليس بالمعنى العلمي أو الفكري) توضح مدى القوة المعرقلة للاسلام والتي لا تزال تهيمن على نظرة الدارسين ومناهجهم وأساليبهم عندما يتعرضون للموضوعات الأكثر تعقيداً . سوف أذكر من بين هذه الكتب ما يلي : **« حضارة الاسلام الكلاسيكي » (classique)، و « الاسلام في العصر الوسيط » ، و « الاسلام وحضارته » ، و « الجنس في الاسلام » ، « الاسلام الحديث » ، و « الاسلام الكلاسيكي » ،**

(*) لا ريب في ان اركون يشير هنا الى عبارة جاك بيرك التي يقول فيها : ليس هناك من مجتمعات متخلفة ، هناك مجتمعات مساء تحليلها (او لم تحلل وتدرس) ومساء فهمها .

و « الاسلام منذ بداياته وحتى الامبراطورية العثمانية » ، و « الاسلام والرأسمالية » ، الخ [١٩] . . .

من الصعب جداً أن نجد معادلاً لهذه العناوين فيما يخص الدراسات المتعلقة بالمسيحيَّة . من حسن الحظ أن مؤلفي هذه الكتب المذكورة قد اهتموا جميعاً بمعرفة الوقائع والأحداث ، ولكن هذه الوقائع والأحداث كانت قد ربطت كلها بإسلام مهيمن وحاضر في كل مكان على الرقعة الجيو ـ سياسية الواسعة للامبراطورية القديمة ، أو ما يسمى اليوم بالعالم الاسلامي ، أكثر مما ربطت بفضاء اجتماعي محدَّد جيداً .

أن نترك المجتمعات الاسلامية تتحدث لا يعني الخروج من الدائرة العقائدية والمعيارية للاسلام الارثوذكسي فحسب ، وإنما يعني أيضاً الاهتمام بالجماعات الاتنية ـ الثقافية وبالطبقات الاجتماعية وبالفئات المهنية المحارَبة والمنسية والمهملة والتي هي في حالة تنافس مع قوى أخرى ذات امتيازات .

إننا لا ندعو إلى حذف كل إشارة إلى الاسلام ، وإنما نريد أن نفهم كيفية اختراق الدين لوسط اجتماعي ما ومدى تمثله فيه ، أو مدى نجاحه أو فشله ، ثم العكس ، أي مدى تأثير هذا الوسط على الدين الرسمي الداخل وكيف يعدِّله ويحوِّر فيه ويغيره .

إن منهجاً في البحث كهذا يتطلب تقسيمات جديدة للأمكنة وللموضوعات المدروسة . لدينا وحدات اجتماعية ـ سياسية مشكلة منذ زمن طويل كالجزيرة العربية واليمن والعراق ومصر وتركيا والمغرب ، الخ . . . وهناك دول أكثر اتساعاً ولكنها حديثة سياسياً كالباكستان ومالي وبنغلاديش . يمكن لنا إذن أن نعمق البحث والتحري ونطبقه على هذه البلدان المتشكلة على هيئة أمم وذلك لكي نعرف تشكيلاتها الاجتماعية ، والقوى الموجودة على الساحة ، وعوامل التطور ، ومستويات الثقافة الموجودة ، الخ . . . في كل حالة من هذه الحالات سوف نلاحظ أن الدين يتبدى لنا في حالته التاريخية والاجتماعية والانتربولوجية الحقيقية وليس التقليدية المألوفة . إن مجرد التفريق ما بين مجموعة متعلمة ومجموعة ذات ثقافة شفهية ، وما بين جماعة معرَّبة وجماعة غير معرَّبة أو بين الحضريين والقرويين أو الريفيين البدويين ، وبين الجماعات القبائلية والجماعات التي تجاوزت مرحلة القبائلية ، الخ . . . يتيح لنا أن نكتشف تنوعاً كبيراً في التعبير الديني وصوره واشكاله .

سوف يقول أولئك الذين يكتفون ببعض التحريات البسيطة أو الذين يميلون إلى تبيان أفضلية أعمالهم وجدتها ، بأن تحريات كهذه كانت قد أنجزت سابقاً . إنني أعرف أن هناك دراسات تخصصية مفيدة ، ولكني أؤكد من جديد على أنها تندرج ضمن اتجاه كلي مسيطَر عليه من قبل الاسلام العقائدي ـ أو منذ مجيء القوميات الحديثة ـ من قبل التوجهات الايديولوجية الرسمية . بقي أن نفعل الكثير لكي نفرض المنهج السوسيولوجي والانتربولوجي الذي تتطلبه بإلحاح الوقائع التاريخية والبنيوية لكل مجتمع سادته الظاهرة الاسلامية .

سوف أضرب مثلين لكي يفهم ما أعنيه بالكلام السابق جيداً : مسألة الحياة الجنسية والأعياد . كان بعضهم قد تعجل في لملمة المصادر القديمة والحديثة المتعلقة بهاتين الظاهرتين المعقدتين حيث نجد أن العوامل الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية والبسيكولوجية تتداخل

بشكل لا ينفصم . إننا لا نستطيع أن نلوم الكتاب القدامى الذين تناوَلوا هذين الموضوعين من زاوية معيارية وانتقائية وأحياناً تجديدية لكن دون أي هم تحليلي أو توضيحي ونقدي . لكن لنا الحق في أن نكون أكثر قسوةً وصرامة مع الكتاب المحدثين الذين يكتفون بالطريقة الوصفية الاتنوغرافية للخصوصيات . ويستعيدون التحديدات الصارمة للقانون « الاسلامي » (*). ولكنهم لا يخاطرون في التوغل في تلك المناطق المظلمة التي تنعقد فيها علائق أساسية ما بين الجسد والجنس والسلطة ، أو ما بين الجنس والمبادلات التجارية ، أو ما بين الجنس والاستراتيجيات المتعلقة بمؤسسة الزواج ، أو ما بين الجنس والحياة النفسية ، أو ما بين الجنس والتدرب والمعرفة ، أو ما بين الجنس و « الحلال » و « الحرام » ، أو ما بين الجنس والاغراء الجنسي والحب ، الخ [٢٠] . . . عندما نلاحظ أن كل الكتابات الحديثة التي تتحدث عن « المرأة في الإسلام » (!) تستعيد وتكرر نفس الأفكار المعيارية والقمعية المعروفة من قبل الجميع ، فإننا نحس بالرعب أمام التشوه والضرر الذي تلحقه المجتمعات الإسلامية بنفسها بحجة أنها تريد أن تحافظ على هويتها . في الواقع أنه إذا كان الحفاظ على الإكراهات والموانع التقليدية يؤخر من تقدم المعرفة العلمية للجنس ، فإن ذلك لا يمنع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها وخصوصاً في المدن الكبرى والبيئات العمرانية الكثيفة السكان .

إن ظاهرة الأعياد تكشف لنا أيضاً مدى الضغط الانتقائي الذي تمارسه فئة النخبة التي تعلِّم وتكتب وتشكل وتنشر ، على بعض أنماط التعبير في المجتمع . هناك أنواع متنوعة من الأعياد : أعياد أميرية وأعياد شعبية وأعياد دينية وأعياد دنيوية وأعياد فصلية وأعياد خاصة . وكل هذه الأعياد توضح تماماً الآليات الأكثر عمقاً والنوابض الأكثر قوة والرموز الأكثر إيحاءً والاتجاهات الأكثر تكراراً والأساليب الأكثر فرادة ، الخاصة بوجود جماعي معين . مع ذلك فإننا نلاحظ هنا أيضاً أن الهرمية الاجتماعية (أو الطبقية الاجتماعية) تطبع بطابعها موضوع الدراسة والتفسيرات المتعلقة به . نلاحظ مثلاً أن الأعياد الأميرية تحظى بالاهتمام أكثر من الأعياد الشعبية التي توجهها وتسيطر عليها علاقتها بالأعياد الدينية . نحن نعلم أن الأعياد تتميز بخفة حدة الرقابة والضبط والحرمان وإكراهات العمل . وفي الكرنفال يصل الأمر إلى حد الاستهزاء بالسلطة . ولكنها مع ذلك تنطوي على قواعد ضبطها الخاصة التي يزيد الدين من حدتها . لا نعرف حتى الآن بشكل جيد الأصل التاريخي للأعياد الاسلامية المرتبطة بالتقويم القمري ، التي هي في حالة تنافس أو تداخل مع الأعياد الفصلية المرتبطة بالتقويم الزراعي . إن المغزى أو الغايات الأخلاقية والروحية المرتبطة بالأعياد الأربعة الأساسية (عيد الفطر ، عيد الأضحى ، عيد عاشوراء ، عيد المولد) لم تمح نهائياً الوظائف الدنيوية للعيد . من هنا نلحظ الفائدة المتوخاة من إنجاز دراسة تاريخية تبين لنا كيف أن الاحتفالات « الدينية » كانت قد اغتنت بالكثير

(*) ينتقد اركون هنا منهجية المستشرقين الوصفية السكونية التي تزعم بأن الاسلام (بالمعنى المثالي الذي يتجاوز التاريخ والزمان والمكان) هو الذي يحرك كل الأمور في المجتمعات « الاسلامية » . انهم لا يأخذون بعين الاعتبار تأثير المجتمع على الدين وتلوُّن الاسلام بالوان البيئات التي يحل فيها ، واختلافه بحسب المجتمعات والعصور . انهم يرسخون بذلك كل الأفكار الجامدة الشائعة عن الاسلام والمسلمين .

من الخصائص المحلية إلى حد أنها قد جعلت الأعياد الفصلية تصبح ثانوية وتفرض بعضاً من شعائرها (من صلوات ، ودعوات صالحة ، وتدخل المسؤولين عن إدارة المقدس الديني = المرابطون) على الاحتفالات الخاصة (من ولادة وزواج وختان وتعزية وتدشين أي بداية ونهاية بناءٍ ما أو حصاد أو إنجاز ما . . .) . إن الأهمية الاستثنائية لهذه الظواهر والممارسات الجماعية تكمن في أنها تبدي نوعاً من التداخل ما بين التقديس المبثوث والعامل الديني المتعالي والحماس الجماعي والممارسات الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة أن المرء يتساءل عن إمكانية وضع حدود واضحة ما بين هذه العوامل المذكورة . لكن اختلاف هذه العوامل من دينية وتقديسية واقتصادية واجتماعية وتمايزها بعضها عن البعض الآخر يصبح اكثر سهولة كلما توصل الاقتصاد المؤسَّس على الفائدة والربح وايديولوجيا التنمية الحديثة الى فرض انماط من الاستهلاك لم تكن ممكنة الوجود في الأزمان السابقة : أي في زمن اقتصاد الكفاية والحد الأدنى من المعاش .أقول هذا وفي ذهني تلك العشاءات الخاصة بشهر رمضان (الافطار والمآدب الجماعية والدعوات الملحقة به) والاحتفالات المُكلِفة التي تقام بمناسبة رجوع الحجاج ، والمآدب الفخمة ، والعطور وأدوات الزينة والسيارات وغير ذلك من التظاهرات الفخمة والأبهة الخاصة بالأغنياء الجدد . بالمقابل نجد أن الغنى الرمزي للمعارض والمهرجانات القديمة التي تقام حول ولي (أو مزار) محلي ، والاستعراضات المصطحبة بالموسيقى والرقص الخاص بكل جمعية دينية ، أي بكل جماعة إثنية ـ ثقافية ، تبطل وتصبح بالية تحت ضغط إسلام إصلاحي بعقلِن يؤدي دوره كسلاح يدعم الدولة القومية (وإذن فهو معادٍ للهويات المحلية وللثقافات « الخصوصية ») .

هكذا نرى كيف أن هذين المثالين المثارين باختصار شديد [٢١] ، يجبراننا على أن نعيد النظر في تلك المتضادات الثنائية التبسيطية المتعلقة بالدين / والتعلمن (العلمنة) ، أو الحياة الخاصة / والحياة العامة ، أو الأنماط الدينية / والأنماط الدنيوية للصيرورة الاجتماعية . إن هذه المتضادات ليس لها نفس المعنى ولا نفس المغزى أو النتيجة التطبيقية فيما إذا نظرنا إليها ضمن المنظور التاريخي ، أو ضمن إطار الحياة اليومية . تاريخياً ، نلاحظ أن الدين يهدف باستمرار إلى تغليب ونشر قيمه ومعاييره في الحياة اليومية . إن الاسلام ، من هذه الناحية ، وحسبما كان قد عبر عنه الأخلاقيون والفقهاء والقادة الروحيون يريد أن ينظم ويتحكم بشكل دقيق وصارم بالتصرفات الشخصية والاجراءات العامة معاً (من مثل الأخلاق المنزلية ، الروابط ما بين الرجل والمرأة والطفل والأبوين والسادة والخدم ، ثم الأخلاق الاقتصادية ومراقبة الأسواق ، الخ . . .) . هكذا نتوصل إلى نموذج استقلالية المؤمن ـ **المكلّف** المفترض فيه أنه يقود ، ضرورةً وتوجهاً ، كل الصيرورة الاجتماعية الموجهة نحو المصير الأخروي . لكننا نجد أن القيم الضمنية المعاشة في الحياة اليومية (كالجنس والروابط بين الأبناء والآباء ، وبين الإخوة والأخوات أو السادة والخدم) ، أو في الحياة العامة (توجهات سياسية واقتصادية وثقافية ، ثم الإسهام أو عدم الاسهام في الاحتفالات الجماعية . . .) لا تلقى دائماً تعبيراً مساوياً (أو مطابقاً) في المعايير الدينية . ذلك أن روابط سريةً لا مفكَّراً فيها أو مستحيلاً التفكير فيها ضمن إطار المعايير الارثوذكسية تنشأ وتُخترع وتفرض نفسها على كل مستويات الحياة اليومية . إن جرد هذه الروابط والكشف عنها ودراستها والبحث عن مدلولاتها شيء ممنوع ومهمل من قبل وجهة نظر الدين

الرسمي . وهذا يؤدي إما إلى استنتاج التمييز الواضح والقاطع لمستويات الحياة اليومية (الفصل ما بين الروحي والزمني مع كل توابعه التناحرية طبقاً للنموذج الغربي المسيحي أو الماركسي) ، وإما إلى نوع من التداخل العام والخلط المطلق ما بين هذه المستويات والمجالات مع كل الخلط والأخطاء الناتجة عن ذلك طبقاً للنموذج الاسلامي .

لكي نقيس أهمية التفريق ما بين القيم المعلنة والمعايير المفروضة والقيم المعاشة فعلاً في المجتمع ، لكي نفهم بشكل صحيح دور الدين فيما يخص هذه المستويات الثلاثة فإنه ينبغي أن نفرِّق بين الفاعلين (les agent sociaux) الاجتماعيين الخلاقين للقيم وبين أولئك الذين **يعبرون** عنها ويحولونها إلى معايير ثابتة ونهائية (= القوانين الأخلاقية ـ القضائية المركزّة والاكراهية التي تقف في وجه الخلق الصعب والبطيء للحياة اليومية) . لنوضح هنا أن خلق القيم يفترض أن له وظيفة الأسبقية بالقياس إلى القيم المعيارية المستخدمة . إن المثال الاسلامي يقدم شواهد واضحة جداً على مثل هذه التمييزات في سياقات اجتماعية ـ تاريخية شديدة الاختلاف . هذه السياقات الثلاثة هي **أولاً** ـ السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة القرآنية أو اللحظة النبوية ، **وثانياً** ـ السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة الاسلامية أو اللحظة الامبراطورية ، **وثالثاً** ـ لحظة هجوم الحداثة .

١ ـ اللحظة النبوية

من الذي خلق القيم ومن الذي عبَّر عنها طيلة العشرين عاماً التي قضاها محمد في مكة والمدينة في التبشير والعمل التاريخي ؟ نحن نعرف جيداً الجواب الاسلامي وجواب المستشرقين (الاسلاميات الكلاسيكية) على هذا السؤال . بالنظر إلى ما كان قد أُكِّد حتى الآن فإنني أقول بأنه ينبغي قطع الطريق من جديد بالمقلوب . هذا الطريق المرسوم والمطبوع والمفروض من قبل التراث الذي أجاز لنفسه أن ينتقل مباشرةً ودون أي تساؤل حول مشروعية ذلك من كلام الله إلى الخطاب القرآني ثم إلى الخطاب الرسمي المغلق للنصوص المقدسة ثم إلى جملة النصوص المفسَّرة ، أي إلى كل الفعالية التفسيرية للأمة . مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه (أي الأمة) « لا يمكن أن تجتمع على خطأ » حسب تعبير حديث مشهور . هكذا يمكن أن نرسم المسار على الشكل التالي :

كلام الله ⟵ خطاب قرآني ⟵ خطاب رسمي مغلق ⟵ النص المفسَّر
تاريخ أرضي ⟵ الحياة الأبدية الخالدة(٢٣) .

ملاحظة : النص المفسَّر هو الذي يقوم به الرجل المكلَّف ـ المؤمن فقط .

لماذا ينبغي أن نقطع الطريق بالمقلوب ؟ لأنه ينبغي أن نتجنب الوهم الاسطوري للاصلاحية السلفية التي تعتقد دائماً بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها ، أي الابتداء من اللحظة المؤسسة (= لحظة الوحي لكلام الله الذي وضحته تعاليم النبي وأعماله) . ولأن فكر العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان المتأثرة أكثر فأكثر بالعلوم الدقيقة تفضل طريقة التجريب والملاحظة المستعادة والممتحنة والمغتنية باستمرار عن طريق المعرفة الايجابية للتاريخ الأرضي الذي يدعي المؤمنون أنه محكوم بكلام الله حسبما فسرته الأمة . والذي هو في الواقع خاضع للحتميات والقوانين الفيزيائية والكيميائية والكونية والسوسيولوجية والبيولوجية .

عندئذ نستطيع أن نتتبع كيفية التفاعل بين النصوص المؤوَّلة (المفسَّرة) وبين الواقع الاجتماعي - التاريخي الذي كانت قد أنجزت فيه هـذه النصوص واشتغلت ومـارست عملها أو دورهـا . كما أنه يمكننا أن نقيِّم نوعية الروابط والانقطاعات الفعلية ما بين هـذه النصوص المؤولـة وبين النص الرسمي المغلق ، ثم نتأكـد أخيراً فيـما يخصنا نحن المعـاصرين بأن العـلاقة اللغـوية البحتـة التي تربط بين النص الرسمي المغلق (أي الناجـز والنهائي) والخـطاب القرآني بـاعتباره مجمـوعة من السور التي لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة ، قد فُقِدت إلى الأبد ولا يمكن الوصول إليها . إن فقدان هذه الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابـة الأولين الـذين شهدوا شخصيـاً انبثاق الظاهرة القرآنية (٢٤) .

هكذا نرى أن الميزات المنهجية والابستمولوجية التي تؤمِّنها لنا هذه الطريقة التـراجعية مـع الزمن الواقعي المحسوس ومع الدلالات والأطر الثقافية هي الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحرر البحث والفكـر النقدي من الفـرضيات الأوليـة العـديـدة التي يفـرضهـا التـراث كمسلمـات لا تناقش . إذا ما تـابعنا الـرجوع إلى الـوراء وأعدنـا قراءة (٢٥) النص الـرسمي المغلق والنهائي ، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها ؟ إننا نجـد ، بشكل أسـاسي ، تمفصلاً أو التحاماً فريداً بين التجربة الاجتماعية - التاريخية لمجموعة من المؤمنين (٢٦) وبين استخدام معـين للفكر ونمط خاص من أنماط التعبير . وهذا هو أحد أبرز الأمثلة على الحركة التي أشرنا إليها آنفاً ما بين اللغة والتاريخ والفكر . إن خصوصية هذا الالتحام أو التمفصـل ليست خاصـة بالقـرآن فحسب ، وإنما هي كانت قد أنجزت من قبل التوراة والأنـاجيل سـابقاً . ولكننـا لا نمتلك حتى الآن طيبولوجيا (*) وافية بما فيه الكفاية للغة الدينية تسمح لنا بأن نحدد إلى أي مدى يؤدي إطار الفكـر التوحيـدي monothéiste إلى إنتاج قيم وتعـابير مـلائمة لا تختـزل إلى أي شيء آخر . إنَّ النصوص المدعوة بالكتابات المقدسة أو الكتـاب من قبل التـراث التوحيـدي ، تتيح لنـا على أي حال أن نتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى « أهل الكتاب » . بمعنى أنهم قد استنبطوا نحواً ثقافياً حولوه إلى حكايات تأسيسية وتجارب مؤسِّسة فعلاً لمصائر جماعية جـديدة تمت بقيـادة الأنبيـاء . إن خروج شعب مـوسى وعذاب المسيـح وهجرة محمـد هي أحداث تـأسيسية تـوحِّـد بشكل لا ينفصم ما بين القيم المعاشة ، والنظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بهذه القيم إلى درجة التعالي ، وطراز من التعبـير ذي بنية ميثيـة (أسطورية) .إن تاريخيـة القيم المختَرَعـة والمُعَاشـة ، والنشاطية المحورية للفكر الذي يؤسِّس هـذه القيم بقدر مـا يتأسس بهـا أو عليها ، ثم التنـظيم المجـازي للتعبير المفتـوح على كـل احتمالات المعنى والـدلالة هي المحـاور الثـلاثـة التي تشكـل اللحـظة النبويـة وتميزهـا عن كل تلك اللحـظات التي ستجيء فيـما بعـد وتُشتَق منهـا أو تعتمـد عليها بدرجات متفاوتة . لأن هذه المحاور الثلاثـة تتقاطـع وتلتقي في كل عبـارة قرآنيـة فإنـه لمن الخطأ المعنوي أن نفرق بينها وننظر إلى النص القرآني بصفته وثيقة تاريخية بحتة أو ألْسنية بحتة أو

(*) المقصود بكلمة طيبولوجيا (Typologie)هنا علم انماط اللغة الدينية والتعبير الديني . من المعـروف أن اللغة الدينية لكي تؤثر في النفوس اعمق الأثر وتطبعها بطابعها تلجأ الى المجاز والقصص واساليب الوعظ والإرشاد والوعـد والوعيـد ، الخ . . . يـأسف أركون لأن علم الـدلالات لم ينجز حتى الآن « سيميـاء » خاصة باللغة الدينية (كـما حصل للغـة الشعريـة مثلاً) من أجـل استخلاص سمـاتها الأسـاسية ونـوعية اختلافها او اقترابها من اللغات الأخرى وخصوصاً اللغة الشعرية .

قانونية بحتة أو أخـلاقية بحتـة ، الخ . . . لكن هـذا ما كـان قد فعله المسلمـون والمستشرقـون معاً (٢٧) .

كنت قـد قدمت سـابقاً عـدة أمثلة على هـذه القراءة المفتـوحة والمتكاملة للنص القرآني . سوف أكتفي هنا بالاشارة إلى بعض النتائج الحاسمة للتحليل السيميائي لسورة يوسف التي تؤكد كل ملاحظاتنا السابقة(٢٨) ، وتبرهن عليها .

نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة ـ أو نماذج التاريخ التي ستسرد ـ تبدو واضحـة بدءاً من الآيـة الثالثـة . نجد هنـا أن محمداً ـ وإذن البشر ـ كان جاهلاً قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمناً تالياً مختلفاً أونـطولوجيـاً (ما قبـل الوحي ومـا بعده) . راح الصراع بين البشرية التي كانت من قبلٍ وتلك التي كانت لا تـزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس العائلة الواحدة (فمثلاً إخوة يوسف يتحالفـون ضده وضـد أخيه بنيامين الأثير لدى والده) . وحدث هذا الصراع أيضاً بين الرجل والمرأة (كانت امـرأة المصري تريد أن تغوي يوسف الذي يهرب منها وفاءً لسيده الذي كان طيباً معه) ، وبين ثقافتين اثنتـين وقانونين ودينين : دين المصريين ودين العبرانيين ، أو دين هؤلاء الذين يعبدون آلهة متعددة « مـا أنـزل الله بهـا من سلطان » ودين أولئـك « الـذين اتبعـوا ملّة إبـراهيم وإسحـاق ويعقـوب » ، الخاضعين لآله واحد حي وفاعل فعلاً في التاريخ كما تثبت ذلك محنة يوسف أو مصائبه .

عندما كان يوسف لا يزال طفلاً هجره إخوته وتركوه في قاع بئر . بعد ذلـك وجده رحّـالة وانقذوه ثم باعوه إلى أحد المصريين . عندها أصبـح مثالاً للرجـل الحر الـذي ليس له نسب ولا عصبيـة قبلية . يضـاف إلى ذلك أنـه قد قـذف في مجتمـع غـريب عن مجتمـع آبـائـه » . وهـذا التعبـير الأخير مـا هو إلّا كنـاية عن الثقـافة وهـوية الـذات في مقابـل الآخر . إن الامتحـانـات التـأهيلية = (أي لمعـرفة مـدى صلابـة يوسف وهـل هـو كفؤ أم لا) التي فـرضت عـلى البـطل (يوسف) توضح لنا أربع حقائق تأسيسية خاصة بالشخص الحر .

١ ـ التحالف المعاش ضمن منظور الاتفاق الكلي المتبادل مع إله حيّ وموجِّه أكبر للتاريخ ومالك للسيادة المعصومة : سيادة تميِّز وتحاكم الأمور طبقاً لعلم كـلي يأمـر ويصيِّر (كن فيكـون) . نلاحظ مثلاً أن العبارة المشهورة : لا حكم إلّا لله التي رفعها الخوارج شعاراً تكرر في سـورة يـوسف مرتـين ضمن الصيغـة التـاليـة : إنْ الحكم إلّا لله (آيـة ٤٠ ، ٦٧) . إن انتخـاب يـوسف واختياره يتبـدى في عدة مـواقف : إنقاذه من البئـر ، ولقائه بسيِّـد طيب القلب ، وقميصه الممزَّق في الظهر الذي يبرهن على براءته ، وتفسيره الصحيح للأحـلام ، ثم إدارته الناجحة والفعالة لأمور مملكة أجنبية .

٢ ـ لأنه قد حظي بكل النعم الآلهية ، فإن يوسف راح يضع كل ثقته في الله (التوكل) عـرفانـاً بـالجميل كـما يفعل المؤمنـون الحقيقيون . لكن هـذا التوكـل على الله لا يعني الكسـل وترك النفس عـلى حالهـا ، وإنما يعني النشـاط الواثق والمستنـير والموجِّـه نحو تجسيـد تعاليم الله في الحياة اليومية لكل البشر . كان كل امتحان اختباري للبطل يتخذ صفة النموذج modéle في

السلوك الذي ينبغي على كل شخص تأمله وتقليده .

٣ ـ إن تحالف الله ـ الانسان ، والانسان ـ الله يتبدى بمثابة التضامن المعاش لحريتين خلاقتين . كانت كل مبادرة يتخذها يوسف تُعرض وكأنها اختبار شخصي . ولكن مجمل هذه الاختيارات تتموضع هي نفسها في لحمة مصير موجَّه من قبل إدارة عليا ، لا يُسبَر غورُها ، ومحرِّرة .

٤ ـ لكن العمل الذي يقوم به يوسف بثقة وتوكل على الله يصطدم بعقبات ومؤامرات وأكاذيب المعارضين . نضرب على ذلك مثلاً الاخوة الذين وحدتهم الغيرة والطمع ضد أبيهم وبنيه الاثنين المفضلين لديه ، ثم المرأة ذات الاغراء ، والمشركين ، والنظام الاجتماعي القديم الذي يمثل قوى الشر التي هي في صراع مع قوى الخير (= هذا ما نسميه نحن اليوم بالديالكتيك الاجتماعي) . هكذا وفي وسط هذا الديالكتيك راحت تنبثق ، من خلال الشخصية النموذجية ليوسف ، حريةٌ جديدة . إنها حريةٌ تقطع الأواصر مع العالم القديم وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية ، والتفضيل أو الاختيار المطلق لشخص ما على حق الأقدمية في السن ، وتأكيد الذات في وسط أجنبي (من يُعطِ يلق) على التمجيد الرتيب والمألوف لأخلاق الجماعة .

إن القيم الرمزية المحوَّلة إلى قصة والمسرودة بهذا الشكل لم يقدمها القرآن من أجل التأمل والتذوق الجمالي كما هو الحال في الحكايات الأدبية ، وإنما هي تعبير نفَّاذ ، بالمعنى القوي للكلمة ، عن التغيرات الاجتماعية ـ الثقافية التي أدخلها محمد فعلاً في المجتمع العربي في الحجاز ومطابقٍ لها . إن قوة الاختراق والايحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتُنشِّط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب ، الرغبة الهائجة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه .

اللحظة الأمبراطورية

تشير صفة « الامبراطورية » إلى النمو السياسي والاقتصادي السريع للدولة الخليفية بدءاً من الأمويين . أدت هذه الحالة التاريخية إلى تعديل الروابط بين الدين والمجتمع ، وبين الإبداع الرمزي وهيمنة الدولة على الأفراد والجماعات وضبطها لهم . نظراً للفضاء (*) الذي ظهرت فيه التوجهات الجديدة المتعلقة بالوضع البشري ، فإن الدين كان قد تحول إلى مجموعة من الأعراف والمعايير الضابطة والوظائف الاجتماعية المحدَّدة من قبل رجال القانون ، وإلى إطار شعائري قسري ينطبق على الجميع . هكذا أصبحت المعايير والممارسات الشعائرية المعترف بها والمحميَّة من قبل السلطة المهيمنة الدين « الحقيقي » أو « الأرثوذكسي » . في الوقت ذاته نجد أن الجماعات التي رفضت (أو قاومت) تطبيق هذا التعبير الرسمي للدين قد قُلِّص من دورها واحتُقِرت واعتبرت انعزالية وزنديقة ومتوحشة وجاهلة وعاصية . . .

(*) استخدمنا كلمة « فضاء » وكان يمكن ان نقول المكان او المنطقة الجغرافية . ولكن العلوم الانسانية الحديثة تفضل استخدام كلمات « مادية » او فيزيائية تشبه المصطلحات المستخدمة في العلوم الدقيقة .

إن الطابع اللازمني والفوق ثقافي والكوني للشريعة كما كانت قد ثُبِّتت من قبل العلماء (رجال الدين) في ظل الدولة الخليفية كان قد ساعد على تعميم صورة غير متميزة وموحَّدة للاسلام ، وتطبيقها على أنماط مختلفة من الحضارات والأوساط الاجتماعية والجماعات الاتنية - الثقافية . نلاحظ أن ابن المقفع في رسالته المشهورة **برسالة الصحابة** والتي كان قد كتبها حوالي ١٤٠ هـ /٧٥٨ م ، يحدِّد بوضوح مفهوم القانون الاسلامي الموحَّد والمنسجم مع الرؤيا الامبراطورية للخلافة العباسية الجديدة . لم ينفك هذا الاتجاه يترسَّخ ويوجِّه عمل الخاصة (من قضاة وتيولوجيين وفلاسفة وأدباء وكتاب ومؤرخين) حتى توصل إلى تشييد الاسلام الكلاسيكي ، أي النموذج الأعلى للحياة الفردية والعمل الجماعي الموجَّه نحو الله والذي يشمل معاً القانون الديني والتيولوجيا (علم الكلام) النظرية والثقافة والحضارة كما سنبين ذلك فيما يلي . كان هذا الاسلام المشحون بالخيال الجماعي قد أصبح اليوم السلاح السياسي الفعال لأنظمة سياسية عديدة . وكلما قلصنا مفهوم الاسلام إلى وظيفة الصِّمام الايديولوجي للأمان ، كلما أخَّرنا من إنجاز القراءة التاريخية النقدية والسوسيولوجية والأنتربولوجية للاسلام الكلاسيكي .

لقد ابتدأنا بالكاد نتساءل عن الأصول والوظائف الاجتماعية والسياسية والثقافية لهذا الاسلام . من بين المساهمات الحديثة التي تسترعي الانتباه وتمشي في هذا الخط ، سوف أشير إلى كتاب مارشال . س . هودغسون الذي بعنوان : **مغامرة الاسلام** (في ثلاثة مجلدات) شيكاغو ١٩٧٤ The venture of Islam وكتاب باتريسيا كرون : **عبيد فوق الأحصنة ؛ تطور السياسة الاسلامية** . مطبعة جامعة كمبردج ١٩٨٠ Slaves on horses ; The evolution of islamic policy.

إذا ما حاولنا أن نفهم كيفية تشكل الاسلام الكلاسيكي ليس عن طريق تعبيراته ومصطلحاته العقائدية - الشيء الذي يستمر في فعله حتى اليوم مؤرخو الأفكار - وإنما انطلاقاً من القوى الاجتماعية التي كانت قد أنتجت هذه التعابير والصيغ أو استخدمتها لكي تفرض نفسها في مواجهة القوى المنافسة ، فإننا سوف نكون مضطرين للأخذ بعين الاعتبار لأربع لحظات حاسمة أو أربع حروب أهلية (فتنة) حيث كانت كل واحدة من هذه الحروب (أو الفتن) قد كرست الانتقال من نظام اجتماعي - ثقافي سابق إلى نظام جديد ، وإذن من تشكيلة أيديولوجية إلى تشكيلة أخرى :

١ - من السنة الأولى إلى سنة (٤١) هجرية = ٦٢٢ - ٦٦١ م ، نلاحظ آنذاك وجود مجتمع عربي منسجم ثقافياً وأيديولوجياً ، والذي يُدعى أفراده بالمؤمنين ، ويطوِّر تجربة الأمة الدينية قبل أن تصبح نموذجية أو مقدَّسة . في الواقع ، إنه لمن الصعب القول فيما إذا كانت الأعمال الفردية خاضعة فقط لحكم الله كما يشتهي القرآن أن تكون ، أو أنها كانت موجَّهة أولاً لارضاء قانون الشرف Code de l'honneur والقيم العصبيَّة (النَّسَبْ) للمجتمع القبلي . يبقى مع ذلك صحيحاً القول أنه في مكة والمدينة ودمشق والكوفة والبصرة ، فإن العلاقات الشخصية المبنية على أسس اجتماعية - ثقافية أو على مشاريع مشتركة (تلك هي فترة الفتوح) كانت

ممكنة . بعد وفاة النبي ابتدأ التوزع والتبعثر ، وتزايدت طرق نقل الشهادات التي سوف تشكل مجموعة النصوص المعيارية (القرآن ثم بعده بفترة طويلة الحديث) . كما جرى أيضاً نقل اللهجات والعادات والذاكرات الجماعية العربية خارج أرض الحجاز . كان مقتل الخلفاء الراشدين الثلاثة يعبر عن المناورات السياسية لمجتمع لا تزال تهيمن عليه العصبيات العائلية ، ولكن الذي دخله أيضاً الرهان القرآني المرتكز على السيادة الآلهية المتجسدة في رئيس عادل يرسخ نموذج التحالف ما بين الله والانسان المعتبَر خليفته في الأرض . كان هذا التحالف (أو الميثاق) قد تمثل في كل الأنبياء السابقين وبشكل خاص وتام في محمد . كان الصدام بين المناورات السياسية والرهان القرآني قد حصل عام ٤١/٦٦١م . في ذلك العام قتل علي وأصبح في نظر قسم من المسلمين (= الشيعة أو الأنصار) النموذج الرمزي الأعلى (أو المثالي) للامام العادل والوارث الروحي للوظيفة النبوية . عندئذ استولى معاوية على السلطة في دمشق وافتتح الأسلوب السياسي للسلطة الباغية وللملكية المتعسفة المنقطعة عن السيادة أو المشروعية التبريرية لله .

٢ ـ أما الفتنة الثانية التي هي امتداد للسابقة فقد اندلعت في ظل حكم يزيد ٦١ / ٦٨٠ م . في ذلك الحين قتل الحسين ابن علي في كربلاء وأصبح بالنسبة للشيعة النموذج الأعلى للشهيد الذي قتله الطاغية (فرعون ، طاغوت . هذه كلمات قرآنية تعبر عن الطغيان المضاد لله ، والتي استعادها الخطاب الايراني منذ انتصار الخميني) . كما راح ابن الزبير ، أحد أقرباء النبي يقيم في مكة خلال عشر سنوات خلافة منافسة لخلافة دمشق . إن المؤرخين المحدثين إذ يدعون ابن الزبير بـ خليفة مضاد ، فإنهم بذلك يتبنون وجهة النظر الرسمية للسلطة في دمشق ويمحون كل المناورات والرهانات الحقيقية للصراع الذي حدث بين أناس تلك الفترة . كان ابن الزبير قد قتل عام ٧٣/٦٩٢ وراح الجبار عبد الملك بمساعدة الحجاج المشهور يجتاز مرحلة تاريخية حاسمة بتأسيسه للدولة المروانية . كان ذلك يعني تقوية الدولة المركزية والنضال ضد المعارضين الخوارج والشيعة ثم الهيمنة العقائدية وفرض ارثوذكسية معينة وتثبيت النصوص الأولى لثقافة عربية عالمية savante التي سوف تُقلِّص تدريجياً من أهمية الثقافة الشعبية ، ثم تشكل ارستقراطية عربية مرتبطة بالسلطة . هذه الارستقراطية التي سوف تفرض خلال فترة طويلة اختياراتها السياسية والثقافية والاقتصادية .

٣ ـ أما الفتنة الثالثة فهي تعني ما كان قد دعي بالثورة العباسية . إن هذا العمل يتجاوز في أهميته مجرد الصراع ما بين العائلة الهاشمية والعائلة السفيانية ، إنه عبارة عن زلزلة وقلب للدولة المروانية التي أصبحت ضيِّقة ومغلقة عرقياً وأيديولوجيا واقتصادياً أكثر مما ينبغي بالنسبة لمجتمع كانت فيه أهمية الشعوب السريانية والايرانية والمسيحية واليهودية والأرامية مع كل تراثاتها الثقافية الفنيَّة قد ازدادت إلى حد كبير . راح البحث عن توازن ما بين الارستقراطية العربية التي تريد المحافظة على امتيازاتها وبين المعتنقين الجدد للدين (الموالي) الذين يريدون المشاركة في إدارة الدولة الاسلامية بصفتهم أعضاء في الأمة يشغل بال كبار الخلفاء العباسيين . إن تشكل الاسلام الكلاسيكي غير منفصل عن الصراعات التي سوف تندلع بين جماعات المتمردين والفئات الاجتماعية والمدارس المتعددة ، وسوف نرى كيف أن المثقفين من مختلف الاتجاهات

سوف يعملون جميعهم من أجل ترسيخ أيديولوجيا إسلامية للتمثل والاستيعاب والهضم (هضم العناصر الجديدة) .

٤ ـ أما الفتنة الرابعة فهي عبارة عن حلقة من حلقات الثورة العباسية . في عام ١٩٤/٨٠٩ نجح المأمون المتمركز في « مرو » في تجييش الخراسانيين لكي يحاصروا بغداد ويخلعوا أخاه (من أبيه فقط) الأمين عام ٨١٣ م . إن هذه الحرب لا تعبر فقط عن فوارق اجتماعية بين عامة الشعب في بغداد الذين يدافعون عن الأمين وبين أغنياء التجار الذين يبحثون عن حماية لهم لدى المأمون . كان هذا التقسيم الاجتماعي قد وجد له ترجمة أيديولوجية من خلال المحنة المشهورة التي مارستها الدولة المعتزلية ضد التقليديين الذين كان يقودهم إبن حنبل . وإنما نحن أيضاً بإزاء عملية تمايز إجتماعي طبقي وازدياد التنافس السياسي ـ الثقافي . ان هاتين العمليتين هما اللتان تتيحان لنا أن نضيء الروابط بين الدين والمجتمع .

لقد أنتجت الثورة العباسية هرمية (مراتبية) اجتماعية مشابهة لتلك الهرمية التي نتجت عن الثورة الاسلامية الأولى في المدينة . في كلتا الحالتين نجد أن الامتياز الاجتماعي عائد إلى مسألة الأسبقية الزمنية في الانخراط في الحركة . كان السابقة ـ أو المنتظمون الأوائل في الثورة ـ يشكلون على غرار صحابة النبي الارستقراطية العباسية . أمّا **أنصار الدولة** المدعوون أيضاً **بأهل الدولة** أو **أهل الدعوة** ـ الذين هم مساعدون للسلالة أو أنصار أو دعاة ـ فهم يشكلون جماهير الفيالق المجيشة من خراسان لمحاربة الجيوش السورية . وفي داخل **أهل الدولة** نلاحظ التمايز الهرمي (المراتبي) ما بين **أهل البيت** ـ أعضاء أسرة الخليفة ، وإذن أسرة النبي نفسه ـ وبين **الأبناء** أو أولاد أولئك الذين ساهموا في الثورة واستقروا في بغداد . نلاحظ إهمال مجموعة **الصحابة** ـ أي صحابة الخلفاء المروانيين الذين واصلوا العمل في ظل السلالة الجديدة ، ولكن الذين عرفوا وجوداً مؤقتاً في ظل المنصور والمهدي . . بالمقابل ، سوف نلاحظ ازدياد أهمية جماعة **الموالي** ـ أي زبائن الخليفة ـ الذين هم من أصل غير عربي ، وفي أغلب الأحيان من أصل غامض ، ولكنهم لعبوا أدواراً مهمة [٢٩] .

إن إعادة إنتاج البنى الاجتماعية للسلطة في بغداد والمشابهة لتلك البنى التي شهدتها المدينة له دلالتان : فمن ناحية سوسيولوجية نلاحظ أن انبثاق سلطة جديدة هو دائماً مشروط بظهور عصبيات ضيقة وهرميَّة . وأما من ناحية أيديولوجية فإننا نجد أن كل سلطة جديدة تمارس مزايدة محاكاتية Sur enchére mimétique من أجل تسفيه السلطات القائمة وتقديم نفسها بصفتها تشكل الاستمرارية الأصيلة والحقيقية لنموذج السيادة العليا التي تدعي الانتساب إليها كل القوى الاجتماعية المتنافسة في مجال ثقافي محدد (أي المشروعية الاسلامية) . فيما يخص العباسيين فإننا نجد أن العملية المحاكاتية (أي التشبُّهية ، التشبُّه بالأصل ـ النموذج الذي هو تجربة النبي) هي واضحة لدرجة أنها بحثت عن إرضاء المعارضة الشيعية بتكريمها **لأهل البيت** دون أن تبعد السنيين الذين يريدون الحفاظ على أولوية القرآن والحديث والشريعة المُنجَزة طبقاً للقواعد الصارمة التي حددها الشافعي (= احترام مطلق للتجربة العربية لأمة محمد ؛ ثم المرور الاجباري من خلال اللغة العربية من أجل فهم النصوص المقدسة بشكل صحيح) . إن

السلوك المحاكاتي لا يعبِّر فقط عن قصد تقوي ، أو عن حاجة لتبرير المبادرات السياسية وذلك بوضعها تحت السيادة الآلهية المُجمَع على احترامها . إنها كما بين ذلك رينيه جيرار ـ تحيل جذرياً إلى العنف المتولد عن تنافس البشر من أجل تملُّك الأرزاق والمراتب والسلطة (٣٠) . فيما وراء المثال الأعلى الذي دشنه الوحي ـ أو بالضبط الذي ، في حالة الاسلام ، أعيد تنشيطه واستملاكه ضمن سياق عربي ـ فإنه ينبغي إذن أن نقرأ حقيقة ذات محتوى انتربولوجي كانت قد تكررت في المجال الاسلامي من خلال كل الحركات التأسيسية للسلطات السلالية (انظر السلالات البربرية في المغرب ، والوهابيين في الجزيرة العربية ، والصفاريين في إيران ، أو اليوم ، هرميات الحركات القومية والحكومات الناتجة عنها . نلاحظ أن المزايدة المحاكاتية للحركات الاسلامية المعاصرة تستخدم نفس النماذج الثقافية الخاصة بالفترة الكلاسيكية) .

إن الفئات القريبة من الأسرة الحاكمة تشهد بتنوعها على الصفة الكونية (تعددية الأجناس) لمجتمع لم تُقلِّص تناقضاته أبداً في يوم من الأيام على الرغم من البحث العنيد والدائم عن إجماع إسلامي . في الواقع ، إن الكتبة المجندين خصوصاً من ضمن المثقفين الايرانيين المتعودين على بيروقراطية مركزية كانوا قد طوروا ممارسة إدارية ومعارف دنيوية وعلمانية صرفة . ثم إن المثقفين المرتبطين بالتراث العقلاني للفكر والعلم الاغريقي ـ السرياني ، والتجار الأغنياء الذين استهوتهم المعارف التطبيقية والفنون المسلِّية ، كانوا يعملون أيضاً ضمن توجه علماني (المعتزلة ، الفلاسفة ، الشعراء ، الموسيقيون ، والكتاب ذوو الوظائف المتعددة كالجاحظ . . . .) . أمَّا المرتزقة من غير العرب والعبيد والفلاحون البعيدون عن مراكز الثقافة فكانوا يكرسون لغة قبلية خاصة بكل جماعة عرقية ـ ثقافية ، وينجون بذلك من السلطة الإستيعابية للشريعة . إن الشريعة بصفتها قانوناً ، ونمطاً من المعرفة والحياة ، وإطاراً ميتافيزيكياً من الادراك الحسي والمحاكمة والتصوُّر ، هي حكرٌ على « العلماء » (= رجال الدين) والمؤرخين والوعاظ والقصاصين الشعبيين ورجال الحديث والمفسرين . ما هي الأسباب الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أدت إلى أن تفرض الرؤيا الدينية للشريعة نفسها على مجمل المجتمعات الاسلامية ، في حين أن الاتجاه العقلاني والمعلمن (العلماني) لم يعرف إلاَّ وجوداً عابراً ومؤقتاً ؟ هذا هو السؤال الكبير الذي كان حاضراً في المجتمع العباسي سابقاً والذي هو الآن يحتل مركز النقاش والصراع الدائر عند كل مسلمي اليوم . إنني لن أستطيع التحدث عن هذه المسألة بشكل لائق هنا . لكن سوف أعاكس ذلك التأكيد الذاتي والغائي الذي يعتقد بأن الاسلام كان قد تجاوز أو تجاهل تلك التقسيمات الثنائية ما بين الكنيسة / الدولة ، المقدس / الدنيوي ، الروحي / الزمني . . . حيث كان الغرب وحده قد انخرط او هكذا يُعتَقَدْ سوف أقول بكل بساطة أن التفحص الأكثر سرعة للنصوص والممارسات والأحوال منذ ظهور (تدخل) القرآن ، يكشف ويعري بشكل لا لبس فيه جدلاً مستمراً ما بين نماذج وأشكال وفئات خاصة بالحقيقة المكونة للوضع الاجتماعي ـ التاريخي للانسان .

إنه ليس ضرورياً أن نتابع وصف البنى الاجتماعية والممارسات الثقافية والدينية الملازمة لها منذ نهاية الدولة الخليفية (٣٣٤ = ٩٤٥) وحتى القرن التاسع عشر . فبغض النظر عن أن

مثل هذه الجولة سوف تكون طويلة ومعقدة ، فإنها لن تعلمنا شيئاً جديداً عن التداخل ما بين العامل الديني والعامل السياسي والعامل الاجتماعي . سوف نلاحظ فقط أن التعبير السني للاسلام راح يسيطر في المجال العربي ، في حين أن التعبير الشيعي قد أصبح مهيمناً في إيران . في كلتا الحالتين ، نلاحظ أن التحالف ما بين الدولة والارثوذكسية ، كما حددها « العلماء » الذين تحولوا إلى مجرد مصرفين للأمور الدينية ، والجيش - قبل أن يصبح قومياً - قد أخذ يفرض نفسه . راح الصفاريون في إيران يختلقون نسباً إمامياً كما أن الشرفاء في المغرب راحوا يدعون نسباً ممتداً الى سلالة النبي . وبشكل عام نلاحظ أن ظاهرة المرابطين تقدس القانون القديم للعِرْض (honneur) الذي هو مشترك ضمن المجال الايراني - المتوسطي ، وذلك بتأسيسها للبركة - التي هي قوة التدخل في النظام البشري التي يمنحها الله لمختاريه وخصوصاً لأحفاد النبي - بصفتها ذروةً عليا (للمشروعية) وقوةً للضبط الاجتماعي في كل مكان لا تصله السلطة المركزية . عندئذٍ وعندئذٍ بالضبط راح الوعي الاسلامي - حتى في المدن - يبتعد عن الأعمال المبتكرة الأصيلة والصدامات (أو المناقشات) الحادة والاحتجاجات أو المعارضات الايجابية والالحاحات العقلية والثقافية التي كانت قد ولَّدت الاسلام الكلاسيكي . إن المسلمين يتكلمون عادةً عن « إغلاق باب الاجتهاد » الذي كان مفتوحاً إلى حد كبير في العصر الكلاسيكي . إن هذا المجاز لشديد الايحاء والدلالة ويجوز استخدامه ولكن بشرط أن نطوره ونعمِّقه عن طريق سوسيولوجيا متينة تتعرض لمسألة إخفاق أو فشل المفكرين المعزولين كإبن رشد وابن خلدون ، ومسألة تناسي أو نسيان مدارس ومؤلفات غير منسجمة مع الأرثوذكسية ، ومسألة الطريقة الانتقائية للأعلام المفكرين والعلوم والكتب المدرسية من أجل تخليد مدرسيَّة (سكولاستيك) معينة (نفس الأشخاص والأبطال ونفس المؤلفات تتكرر في كل الكتب المدرسية أي السكولاستيكية) .

إنه ينبغي على سوسيولوجيا كهذه أن تحدث القطيعة ، كما بيَّنا آنفاً ، مع التاريخ العقائدي الذي يبجِّل العصر الذهبي للاسلام وذلك بانتقائه لبعض كبار الكتاب والأعمال « التمثيلية » « représentatives » ، واحتقاره لعصر « الإنحدار » ، وإهماله للمجال الشاسع « للفكر الوحشي » الخاص بالثقافة الشعبية التي لم يستطع لا الاسلام العالِم savant ولا الشريعة أن تتحمل مسؤولية فهم أمورها بشكلٍ كامل. وهذا ما يفسِّر لنا استمرارية العقائد والممارسات والحكايات المتداولة في الأوساط الشعبية ، وانبثاقها وحيويتها .

لكي تكون النظرة الملقاة على المجتمعات الاسلامية شمولية وإيضاحية ، فإنه ينبغي أن تصبح نظرة مقارِنة Comparatif . إن إجهاض البورجوازية التجارية المتشكلة في المدن الكبرى كبغداد ودمشق والريّ وإصفهان والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة . . . ، والصعود السياسي للجنرالات ، وحتى العبيد على رأس الجيوش الأجنبية ، ثم ضغط الشعوب الآتية من الشرق (الترك ، المنغول) ومن الغرب (الصليبيون ، ثم صراعات الهيمنة ما بين العثمانيين والأوروبيين في حوض المتوسط) . . . ، كل هذه الظواهر تتعاكس (أو تتناقض) مع التنامي الذي لا يقاوم للبورجوازية التجارية ثم الصناعية والرأسمالية في أوروبا . ثم إنها تتعاكس (أي الظواهر

الخاصة بالمجتمعات الاسلامية والمعدودة آنفاً) مع الصراعات الايجابية التي قادتها هذه الطبقة (طبقة البورجوازية في أوروبا) لكي تُحِلَّ محل سلطة الكنيسة سلطة روحيةً علمانية ، ومع اقتران الزراعة الفنية والمصادر المعدنية المتعددة والابداع العلمي المستمر ، ومع الاستقلال وطاقة التوسع الذي توفره الاستمرارية التاريخية لهذه الوسائل . هكذا نكون قد وصلنا بمجيء القرن التاسع عشر إلى ذلك التفاوت الهائل والمرعب على كل المستويات ما بين غربٍ فاتحٍ ومجتمعاتٍ إسلامية قد بلغت نهاية الضعف . وراحت أجزاء مبعثرة من هذه الحداثة المسيطرةٍ والواثقة من حقيقتها تقتحم عالماً خاضعاً لمعتقدات وتقاليد وتصرفات و « رأسمال رمزي » (*) معتبر من قبل الجميع أنه « لا يمكن تجاوزه » .

٣ - هجمة الحداثة

سوف لن أتوقف طويلاً عند تفحص هذه اللحظة التاريخية ، لأنني كنت قد عالجتها مطولاً في كتاب : **الاسلام ، أمس وغداً** . إنني إذ اخترت كلمة **الاقتحام** أو الهجوم فذلك لأنني أريد أن أشير إلى عنف التدخُّل الغربي الذي ابتدأ أولاً بشكل عسكري ، ثم إلى تلك الانقلابات (البنيوية) أو الهيكلية structurels التي نتجت عن التجاور ما بين القطاع الكولونيالي والقطاعات التقليدية في المجتمعات **المفتَتَحة** (**المستعمَرة**) . جرت العادة منذ لحظة استرجاع الاستقلال السياسي على معاكسة الخطاب الناقص والمتحيِّز « للعلم الاستعماري » بخطاب قومي لا يقل عنه تشويهاً ومبالغة . وفي المناخ الحاضر الممتلىء بالحماس لقيم الاسلام في مواجهة الامبريالية والاستعمار الجديد للغرب الليبرالي ؛ الاشتراكي منه والشيوعي ، فإنه لمن الصعب أن نؤسِّس مساراً علمياً (داخل المناخ العربي الاسلامي) .

هناك عدة تصحيحات ينبغي القيام بها بصدد التصورات المألوفة عن المرحلة الكولونيالية ، ثم القومية (الوطنية) . في الواقع لقد جرى التركيز أكثر على المشاكل السياسية وأجوبة النخبة ومواقفها ، أكثر مما تعلّق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي المحرَّر في آنٍ معاً من الإطار العربي - الاسلامي التقليدي (= الذي يفترض وجود اسلام وثقافةٍ عربية متساوية الانتشار في كل المجتمعات ، كانت هذه الفرضية قد نُشّطت من قبل ايديولوجيا البناء الوطني في المغرب مثلاً) ، ومن الاشكالية القومية التي تترسخ عن طريق العَكْس والقَلْب لصيغ الأدبيات الكولونيالية .

بقي علينا أن ننجز تاريخاً معمَّقاً للمناطق التي لم تتعرض لنفس التأثيرات والضغوط في نفس اللحظة ولا بنفس الكثافة ولا من قبل نفس القوى الخارجية في كل مرة حاولت فيها سلطة مركزية ما (خلافة ، سلطنة ، إمارة ، حماية ، انتداب ، حاكم عام) أن توحِّد كياناً اجتماعياً -

(*) تعبير الرأسمال الرمزي le Capital symbolique مستعار من عالم الاجتماع الفرنسي الكبير بيير بورديو . فكما أنه يوجد رأسمال اقتصادي او مادي فهناك رأسمال رمزي . وللرأسمال الرمزي في المجتمعات ما قبل الرأسمالية اهمية تفوق اهمية الرأسمال الاقتصادي . ويقصد اركون بذلك هنا « التراث » العربي - الإسلامي الذي كان قد اصبح ضعيفاً ومنهكاً في الفترة التي يشير اليها اركون .

سياسياً محدداً . تبين بعض الدراسات التخصصية التي ظهرت مؤخراً مدى الأهميـة العلمية لمثـل هذا التفحص والبحث . نذكر منها :

١ ـ بيير بورديو : (الحس العملي أو الخبرة العفويـة المباشـرة) **Pierre BOURDIEU : Le sens pratique** , éd . Minuit 1980 .

٢ ـ كل . غيرتز + ل . روزن + هـ . غيرتز : المعنى والنظام في المجتمع المغربي
Meening and order in Moroccan society . Cambridge 1979 .

٣ ـ د . هارت :
The Ait War aghar of the Moroccan Rit, Arisona مطبعة جامعة . 1976.

٤ ـ ر . جـاموس : **Houncur et Baraka ; les structures sociales traditionnelles dans le Rif . 1981 .**

مطبعة جامعة كمبردج
الشرف والبركة ، البنى الاجتماعية التقليدية في الريف المغربي .
٥ ـ نادر معروف : **Lecture de l'espace oasien**
قراءة في الفضاء الواحي (من واحة) . ط . سندباد ١٩٨٠ ، باريس .
٦ ـ ر . ت . أنطون :
Low — Rey politics ; local — level leadership and change in the Middle East . New york . 1979 .

الخ . . .) (أكتفي هنا بالمنشورات الأكثر حداثة) .

تشترك هذه الأعمال فيما بينها بالخاصية الانتربولـوجية إلا أنها لا تنجـح دائماً في أن تـوفق بينها وبين المنظور التاريخي . إن لها على أية حال ميزة توضيح وجود توازنات محلية ومستويات من الاستقلالية الوظيفية (العملية) التي هي بغض النظر عن المعطيات الدينية والثقافية النـاشطة في مراكز ذات أهمية متغيرة (كالعواصم التقليدية والجامعات القـديمة كـالأزهر والـزيتونـة والقيروان والزاوية المحلية ومقر الرابطة الدينية والمدرسة القرآنية في القرية) ـ مقـودة (أم مسيَّرة) من قبـل إكراهات طبيعية مستمرة . من هذه الاكراهات تقسيم الماء والأرض المزروعة ، وعدد السكان ، وبنية القرابة ، وعلاقات الزبائن ، والقيم الرمزية التي تتوسط بين التبادلات الأكثر مـادية وتـدل على معنى عابـر ومؤقت بالنسبـة للمراقب ولكن عـلى معنى أساسي بـالنسبة لـلانسان المنخرط في العمل ، وبالنسبة لكل التصرفات الفردية والجماعية .

إن ما كان قد دعي بالمـرابطيَّـة le maraboutisme يقدم مثـالاً ممتازاً لتبـرير ضـرورة القيام بدراسة إتنيـة ـ تاريخيـة ، وإنجاز انتـربولـوجيا اجتمـاعية وسيـاسية من أجـل تصحيح الأحكـام الجداليَّة «لرجال الدين» والتفسيرات الاعتباطية للتاريخ الرسمي . كلنا يعلم إلى أي مدى كـان المرابطون (من اصحاب الزوايا والطرق) قد احتُقِروا لأنهم قاموا بدور الوسيط بـالنسبة لـلادارة

الكولونيالية ، واثاروا بذلك سخط الوطنيين بعد فوات الأوان وانقضاء الأحداث بسبب هذه « الخيانة » ، في الوقت الذي استمروا فيه بالقول بأن الشعب الذي سار على خطى شيوخ الزوايا (او المرابطين) قد حافظ على هويته العربية ـ الاسلامية وانخرط فوراً في نضال التحرير . في الواقع أن شيوخ الزوايا والطرق من المرابطين (الذين هم مديرون روحيون صوفيون ، ورؤساء جمعيات دينية وأشخاص ملهمون) قد ابتدأوا منذ القرن الثالث عشر يؤطرون ويضبطون سكان المناطق البعيدة جداً عن السلطة المركزية أو الغيورة على استقلاليتها . لقد تصرفوا دائماً طبقاً لروابط القوة المتغيرة التي تتحكم بينهم وبين السلطة المركزية : ففي وقت ضعف هذه السلطة كانوا يفرضون اختياراتهم عليها ، وفي أوقات قوتها كانوا يتعاملون معها بذكاء وحنكة ، وذلك قبل التدخل الاستعماري بوقت طويل [٣١] . لم يكن الرهان يتركّز في الدفاع عن الاسلام « الصافي » و « الصحيح » ضد الزندقة وخرافات عبادة الأولياء والعلماء (المزارات) كما أكّد ذلك العلماء الاصلاحيون ، ولم يكن أيضاً يتعلق برفض إجماع الأمة كما كانت تتصوره وتريد فرضه السلطة القائمة ، وإنما كان الأمر يتعلق بمسألة أشد خطورة هي مسألة تفاوت المجتمعات والثقافات واللغات والطبقات وأساليب الانتاج والتبادل . كان شيوخ الزوايا والطرق علماءَ على طريقتهم الخاصة ، لأنهم كانوا يعرفون القراءة والكتابة ولكنهم عرفوا أيضاً كيف يندرجون في مجتمعات ذات ثقافة شفهية صرفة وينسجمون معها وذلك بمشاركتهم إياها إعتقاداتها (الموصوفة بالخرافية من قبل علماء المدن) ، وبالسماح لها بأن تمارس شعائر فصلية وإحيائية (إسباغ الروح على الأشياء) قريبة من الاسلام قليلاً أو كثيراً (وهذا ما فعله النبي بخصوص الحج مثلاً) ، وبقيامهم بوظيفة الوسيط الفعال والحكم الناجح في الصراعات العديدة التي تمزّق العائلات والعشائر .

إن التضادّ الثقافيّ والطبقيّ بين العلماء الرسميين والأولياء والصلحاء المحليين يبدو جلياً في القرن التاسع عشر عندما ابتدأ الضغط العسكري للقوى الاستعمارية . لقد حاول كلٌّ من محمد السنوسي (١٧٩١ ـ ١٨٥٩) وابنه أحمد الشريف (١٨٧٣ ـ ١٩٣٣) في ليبيا ، ومحمد المهدي (١٨٤٤ ـ ١٨٨٥) في السودان ، وعبد القادر (١٨٠٨ ـ ١٨٥٩) في الجزائر ، وعز الدين القسام (١٨٨٢ ـ ١٩٣٥) في فلسطين ، وأحمد عرابي (١٨٤١ ـ ١٩١١) في مصر ، مع غايات ومقاصد متنوعة ، أن ينظِّموا المقاومة الشعبية ضد العدو . وكلهم أعلن الجهاد الذي يُعَدّ موضوعاً مثيراً لكل الانتظارات الخلاصيّة ومطالب العدالة ، وللغريزة الفطرية الحيوية . ولكن بغض النظر عن عدم تساوي القوى المتصارعة ، فإن اللجوء إلى إسلام مدرسي (سكولاستيكي) من أجل تبرير النضال كان قد ساهم في الفشل المؤقت لهذه الحركات [٣٢] . يبقى مع ذلك صحيحاً أن الذين استطاعوا أن يفعلوا شيئاً هم الرؤساء القريبون من الشعب ، الذين عرفوا كيف يعبئونه بواسطة لغة إسلامية ، وعاطفة الشرف والمروءة الجماعية الموصوفة ، صراحةً ، « بالوطنية » في حالة أحمد عرابي . اكتفى العلماء الرسميون بالتأكيد على الدعوة للجهاد عندما كان الأمر يتعلق بمحاربة الكفّار ، ولكنهم لم يوافقوا على اسلام الجمعيات الشعبية أو الزوايا والطرق .

إننا لن نستطيع أن نضع التيار التحديثي في مكانه الصحيح إلاّ بعد أن نكون قد قيّمنا

مدى أهمية الدين الشعبي في حياة المجتمعات الاسلامية بدءاً من القرن التاسع عشر . كان هذا التيار ـ المؤقّت والمحدود من الناحية السوسيولوجية ، لكن الجديد والافتتاحي تاريخياً ـ قد ابتدأ في الظهور في ذلك الوقت ضمن خط الغرب العقلاني والعلماني والليبرالي . إن الدراسات المخصصة لما يسميه العرب بالنهضة تمشي في اتجاه معاكس . هكذا جرى تركيز الانتباه على الطهطاوي ، والصحف الأولى المطبوعة والجرأة التجديدية لمحمد علي والاصلاحية النضالية للأفغاني ومحمد عبده . . . وكلما اقتربنا من الثلاثينات والأربعينات كلما جرى الاقرار بأن المثقفين المستغربين Occidentalisés قد بقوا بعيدين عن الشعب . أصبحت هذه القضية موضوعاً أساسياً للخطاب الوطني الذي لم يفتأ يتزايد ويكبر وصولاً إلى الثورة الاسلامية الحالية ، التي كانت قد سُبقت من قبل الثورة العربية لناصر . إنني لن أخضِع نفسي شخصياً لسلطة هذا الخطاب ، وإنما سوف أعطي الأولوية المنهجية للسوسيولوجيا الدينية والأنتربولوجيا الثقافية وتاريخ الجماعات والفئات المستبعدة والمُحتَقَرة من قبل الثقافات المهيمنة . فيما وراء المناقشة الأيديولوجية ، فإنني أريد أن أدخل بعض العناصر من أجل التأمل في حالة المثقف المسلم في المرحلة التاريخية التي افتتحها هجوم الحداثة .

سوف أنطلق من هذه التأملات لماكس فيبر :

« . . . إن البحث عن الخلاص يمثل بالنسبة للمثقف خاصية (أو ميزة) خارجية على الحياة من جهة ، ثم شيئاً اكثر عرقية ومنهجية وانتظامية من جهة اخرى . إن هذا الشيء يتمثل في الجهد الذي يبذله من اجل التحرر من « حاجة خارجية » تماماً كما تفعل الطبقات الشعبية الكادحة (و غير المتميزة من حيث وضعها الطبقي . . .) . ان تصور العالم (= رؤيا العالم) يغدو عند المثقف ، وعنده وحده ، مشكلة معنى . وبقدر ما ترفض النزعة الثقافوية (L'intellec-tualisme) المعتقدات السحرية وتجعل العالم يبدو خائباً أو فارغاً من المعنى (هذا العالم الذي ما إن يُفرَّغ من معناه السحري حتى يكتفي « بالكينونة » و « الظهور » كما هو) ، اقول بقدر ما ترفض هذه النزعة الثقافوية ذلك بقدر ما تقوى الحاجة والضرورة لأن يكون هذا العالم وسلوك الحياة في كليتهما منتظمين ومرتبين بطريقة ذات دلالة ومزودة (أو مليئة) بالمعنى »[٣٣] .

هذا النص مهم جداً وحاسم لأنه يتيح لنا أن نتقدم في الفهم العميق للمتغيرات والحوارات والمناقشات الدائرة الآن في المجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة .

فبدلا من أن نكتفي بتكرار نفس الأسماء والأحداث والأفكار التي غالباً ما تُذكَر وتُجتَرّ في الأدبيات المألوفة ، فإنه ينبغي علينا أن نتساءل عن المكانة السوسيولوجية ـ الثقافية للمثقف المسلم وارتكاسات هذه المكانة (أو هذا الوضع) على الأعمال المُنتَجة (المؤلفات) والأدوار الملعوبة (أو الممارسة) ، واللامفكّر فيه المتراكم .

لكن لا يمكننا أن ننخرط في هذه السبل إن لم نعد للتساؤل حول صعوبة نظرية غالباً ما أثيرت هي : « ما هو المثقف ؟ » . لا اعتقد أن بالامكان تقديم جواب نهائي عن هذا السؤال الذي كان قد تفحصه سارتر من قبل[٣٤] . ان المثقف إذ يندمج في مجاله وفعاليته كتساؤل او سؤال يتميز بالضبط عن كل العمال الاجتماعيين الآخرين . ولهذا السبب فنحن نعتقد أن

ماكس فيبر على حق إذ يقول بان « مفهوم العالم يصبح مشكلة معنى » عند المثقف وحده فقط . يوضح جان بول سارتر هذا الموقف بقوله :

« إذا كان المثقف يعي ذاتية ايديولوجيته أو محدوديتها ولا يستطيع أن يكتفي بها . إذا كان يعرف بأنه قد استبطن مبدأ الهيبة والسلطة كنوع من الرقابة الذاتية . إذا كان مضطراً لأن يضع على المحك تلك الايديولوجيا التي كونته لكي يرفض قلقه وانبتاره (عن المجتمع) ، إذا كان يرفض أن يكون عميلاً (agent) تابعاً للهيمنة والسيطرة وأداة لغايات يجهلها ويُمنَع من معارضتها ، فإن عميل المعرفة العملية هذا يصبح عندئذ وحشاً ، أي مثقفاً يهتم بما يخصه (اقصد على المستوى الخارجي يحدد المبادىء التي تقود حياته وعلى المستوى الداخلي يحدد مكانته الحقيقية في المجتمع) . هذا في الوقت الذي يقول فيه الآخرون : **إنه يحشر انفه فيما لا يعنيه** »[٣٥] .

إن نموذج المثقف الموصوف هنا لا يمكن أن ينبثق (يظهر) ويقوم بوظيفته (أو بدوره) الا في المجتمعات التي يتحقق فيها شيئان على الأقل :

١ ـ انبثاق (أو ظهور) حقل ثقافي أو ساحة ثقافية منفتحة على كل ممكنات التفكير ومحرَّرة ولو جزئياً من سيطرة وضغط كل السيادات والسلطات العقائدية دينية كانت أم سياسية. في هذه الساحة الثقافية يكون امتلاك (حيازة) الايديولوجيات ونقدها شيئاً ممكناً من الناحية الابستمولوجية .

٢ ـ ضمان وتأمين حرية التفكير والمعارضة والاحتجاج والتعبير ونشر كل المواقف المتعلقة بمشاكل المعنى والفهم . لكن هذين الشرطين لا يمكن ان يتحققا إلا في المجتمعات التي عاشت استمرارية وتواصلية كافية من المناقشات والمعارك التاريخية التي دارت من أجل اكتساب الحريات والدفاع عن التعقل الايجابي (أو الفهم الوضعي والعلمي للامور) .

على ضوء هذه التلميحات ـ التي أخشى أن تثير سوء التفاهم ، لأنها جد سريعة ـ فسوف أطرح الأسئلة التالية :

ـ هل وجد مثقفون في المجتمعات الاسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين ؟

ـ إذا كان الجواب بالايجاب ، فمن هم إذن : هل هم **العلماء** (اي رجال الدين) (*) ؟ أم الأدباء (الكتاب) ؟ أم كتاب المقالات ؟ أم الباحثون ؟ وإذا كان الجواب سلبياً ، فكيف يمكن أن نفسِّر نقصاً كهذا ، وما هي نتائجه ؟

ـ ما هي الدلالة الاجتماعية والأيديولوجية والمعرفية للتفاوتات ما بين :

١ ـ **العلماء** ، ومنشطي التيار الليبرالي ، ومحركي التيار الثوري ؟

(*) من الواضح أن كلمة « **العلماء** » المستخدمة على مدار النص والموضوع تحتها خط تعني « رجال الدين الرسميين » وقد استخدمها أركون بحرفيتها في الفرنسية وبدون ترجمة . (**Ulema**)

إن هذه الأسئلة الثلاثة مترابطة ، ولذا فسوف نجيب عنها بشكل شمولي . لنهدىء قليلاً بادىء الأمر من سخط أولئك الذين سيعتبرون سؤالنا الأول نوعاً من التحريض والاثارة . إن أشباه المثقفين الذين نتجوا عن تعليم مدرسي سريع ، وحصلوا على مواقع اجتماعية ووظائف سياسية عالية جداً بفضل نشاطاتهم النضالية والحزبية ، قد أصبحوا عديدين جداً وأقوياء إلى حد أنهم يشكلون اليوم عقبة جدية في وجه كل فكرٍ نقدي . يضاف إلى ذلك أن اليقينيات الدوغمائية المنشورة (أو المنتشرة) على مستوى واسع بواسطة خطاب الثورة الاسلامية ، تتيح لأناس من كل الأعمار والمستويات الثقافية والأصول الاجتماعية أن يحتقروا بعنجهية كل بحث ناعتينه بأنه ذو لهجة أو موقع أو أصل غربي . إن الثورة الاسلامية ، بحسب هذا المنطق ، لا علاقة لها البتة بأية تجربة ماضية أو حاضرة أو مقبلة . هكذا نجد أن المقولات المشتركة لدى كل فكر موجَّه نحو موضوع المعرفة ملغاة أو منفيَّة ، أو بالأحرى إن ما هو مقبول منها ومعترف به هو ذلك الذي يستخدمه ويعمله الفكر الآلهي الناشط في القرآن . هنا نجد أنفسنا أمام كل تلك الصعوبات المشار إليها في مطلع هذه الدراسة . إن **العلماء** ، وأقصد الخطاب الاجتماعي الذي يكرسونه بفعالية ونجاح متزايد لا يستطيعون أن يفهموا لا الأصل الاجتماعي لهذا الخطاب ولا وظيفته الأيديولوجية ولا مكانته الابستمولوجية . في الواقع أنهم كانوا قد استبطنوا تعابير وصيغاً من التصورات والتقديمات التي لا تسمح إلا بنوع واحد من الادراك للخطاب الذي كان قد شكَّلهم والذي يعيدون إنتاجه باستمرار . إنه ، في رأيهم ، ذو أصل إلهي وليس ذا اصل اجتماعي - تاريخي ، إنه يملأ وظيفة أنتولوجية وخلاصيَّة (وإذن فلا علاقة لذلك بالأيديولوجيا بحسب رأيهم) ، وأخيراً ، إنه يؤسس مشروعية كل نقد ولا يمكن له هو نفسه أن يتأثر بأية ابستمولوجيا نقدية . لنقل هنا بأن الماركسيين الدوغمائيين (*) يعلنون بنفس الطريقة رفضهم للابستمولوجيا ، التي هي في رأيهم عبارة عن لعبة مجانية ووهمية خاصة بالفكر البورجوازي .

كان **العلماء** في القرن التاسع عشر ، كما رأينا ، مسجونين ضمن معرفة ضيقة ، وكانوا يقومون بوظيفة تسيير الرأسمال الديني le capital religieux وحراسة التراث . وكان بعضهم ينفتح على أفكار غربية منتقاة بحسب مقدار قبولها واندماجها في نظام المعرفة والاعتقاد أو الايمان الاسلامي . ولكن بسبب إدخال نظام تعليمي حديث وتنامي قطاع إقتصادي رأسمالي وانتشار الأفكار الليبرالية ، فإن **العلماء** راحوا يتعرضون لكسوفٍ معين ، ويتوجهون عندئذ إلى الشعب الذي يتنافسون على جذبه وشد انتباهه مع الأولياء والصلحاء المحليين . وهكذا راحوا يساهمون في إثارة الحركات الوطنية ويتهيأون للالتحام بطبقة القادة الخاصة (ضد العامة) بعد حصول الاستقلال . إن نجاحهم في إيران يفوق التصور ، ولكنهم يساهمون أيضاً في مجتمعات عديدة أخرى في العملية الضخمة لترسيخ التقليد ، أي في تغليف المؤسسات والممارسات الاقتصادية

(*) غني عن القول ان مهاجمة اركون - ومهاجمتنا نحن أيضاً - للماركسية الدوغمائية او الارثوذكسية الجامدة لا يعني اننا ضد الماركسية ! على العكس اننا نعتقد باهمية وجود تيار ماركسي عربي ذكي ومنفتح وقادر على طرح مشاكلنا بطريقة فعلاً ماركسية ! . . . وهذا ما يفعله عمقياً محمد اركون دون جلبة أو ضجيج ، ودون ان يدعي الماركسية .

والتصرفات والنظام التثقيفي (التعليمي) الواضح الانقطاع عن المناخ الاسلامي البدائي والكلاسيكي ، بأشكال وأنماط من التعبير التقليدي .ولما كانوا ابعد ما يكونون عن القيام بالمهمات النقدية والتساؤلية للمثقف ، فإننا نجد العلماء يحافظون على دورهم ككتاب مقربين من السلطة السياسية ومعتمدين عليها . إنهم يحاولون بشتى الوسائل أن يظلوا ضروريين ولازمين لها حتى ولو لم يكن ذلك إلاّ من أجل التوسط بين طبقات اجتماعية في طور التمايز والتشكل ، حيث يكون مهماً تخفيف حدة الصدامات المتوترة عند الجميع . وهم يفعلون ذلك عن طريق الخطبة (الوعظ) والتعليم الديني ووسائل الاعلام والكتب والدروس وعاطفة الانتماء إلى الاسلام .

ما الذي يمكن قوله بخصوص منشطي التيار الليبرالي ثم الثوري الذين يعلنون صراحة انتماءهم لعلم الغرب وجماليته واقتصاده ونمط حياته وأيديولوجياته ؟ سوف نقيّم أدوارهم ومواقفهم وإنتاجهم على ضوء المعطيات التالية :

من الناحية السياسية : لقد تبلور اثناء الخمسينات خط تقسيمي ما بين فترة الاستعمار وفترات الاستقلال المستعاد . أصبحت العناصر (أو الأشخاص) التي تشرَّبت الأفكار الليبراليَة (من عقلانية علمية ، وعلمانية ، ومساواة ، وحريات ، وفصل للسلطات . . .) تبدو مشبوهة وهوجمت بعنف ضمن سياق النضال من أجل التحرير ، ثم البناء الوطني . إنه لصحيح أن الطلاب والمسافرين والكتاب الذين اكتشفوا المجتمعات الغربية للمرة الأولى (انظر مثلاً شهادة الطهطاوي) كانوا قد أبدوا إعجاباً ساذجاً ، ودهشة هادئة قادتهم إلى تقليد حضارة اعتبرت متفوقة فعلاً ، ثم إلى التساؤل عن أسباب تأخر المسلمين [٣٦] . ثم راحت الأفكار الليبرالية المستعادة من قبل المناضلين الوطنيين تتعرض لتحولات هامة أثناء الخمسينات والستينات . ذلك أنه من أجل إحداث تناقض بينها وبين القوى الكولونيالية ، فإن المناضلين راحوا ينكرون أصولها (أي أصول الأفكار الليبرالية) الاجتماعية والثقافية في الغرب ويلحقونها بالتراث العربي إبان الفترة الناصرية ، ثم بالتراث الاسلامي منذ عام ١٩٧٠ . إن هذه العملية المحض إيديولوجية سوف تتيح في آنٍ واحد تأصيل الأمة العربية أو الأمة الاسلامية ثم احتقار كل المواقف والأعمال المقلّدة للفترة الليبرالية . إن أنصار مثل هذا التوجه لم ينتبهوا حتى الآن إلى مسألة أنه بقدر ما تتم تقوية أيديولوجيا الكفاح ، بقدر ما يصبح ظهور المثقفين النقديين إشكالياً وصعباً . كان عبد الله العروي قد تحدث ضمن هذا المعنى منذ ١٩٧٤ عن « أزمة المثقفين العرب » . نلاحظ اليوم أن هذا الموضوع يتردد في مجلات عديدة[٣٧] .

من الناحية السوسيولوجية : كان عدد المستغربين (المتأثرين بالغرب) Occidentalistes دائماً محدوداً بالقياس إلى بقية الشعب . قبل عام ١٩٥٠ كان التعليم مسيطَراً عليه من قبل القوى الأجنبية ومحصوراً بالعائلات الغنيّة في المدن . أما فيما يخص الدول الوطنية بعد الاستقلال فإننا نجد أن التعليم قد خسر نوعياً ما كان قد كسبه كمياً أو اتساعاً . إن الأميّة تبقى مسيطرة في كل الأحوال ذلك لأن كاتباً سورياً هو زكريا تامر يصرح عام ١٩٧٧ قائلا : « إننا نخدع أنفسنا إذ نعتقد أن عملاً أدبياً كتب ونشر في بلد أمي بنسبة ٧٠٪ يمكن أن يغيِّر حياته السياسية والاجتماعية . . . إنَّ عملية تغيير الحالة الراهنة هي مهمة التنظيم السياسي وليست مهمة الأدب

الروائي »[٣٨] .

إن ضيق الأطر الاجتماعية التي تحتضن الأفكار الجديدة وتنشرها كان دائماً يضغط (أو يؤثّر) على الحياة الثقافية والعقلية في البلدان الاسلاميّة . إن التطور القريب العهد للتعليم الثانوي والجامعي ينبغي ألاّ يخدعنا . فمثلاً نلاحظ أن المنشورات العديدة ذات القيمة العلمية الكبرى في اللغات الأوروبية لا تصل إطلاقاً إلى الجمهور الاسلامي ، وحتى عندما تكون مركّزة على موضوعات عربية وإسلامية . في الواقع إن سياسة التعريب تحدّ من دراسة اللغات الحية ، ثم إن أيديولوجيا الكفاح الناشطة على كل مستويات التعليم ترفض الاستشراق وتعتبر بعض العلوم الاجتماعية (من مثل علم الاجتماع وعلم السلالات البشرية والأنتربولوجيا واللهجات والتاريخ المقارن للأديان) بأنه خطر . هناك ظاهرة أخرى حديثة العهد تقلّص من إمكانيات عمل المثقفين في بلادهم الأصلية ، هي هجرة الأدمغة إما إلى الغرب وإما إلى بلدان إسلامية خالية من الأطر المناسبة . إن مصر التي كانت مركزاً للأستقطاب وللاشعاع حتى الخمسينات لا تنفك تخسر « مثقفيها » إما لأسباب سياسية وإما لأسباب مادية . هذا ما يحصل بالنسبة لسوريا وإيران والباكستان . . . هكذا تُترك الساحة الاجتماعية مرتعاً للموظفين الصغار والمتوسطين ذوي الآفاق الثقافية المحدودة جداً ، ولكنْ ، المهيئين تماماً لاستقبال وتلقي الأدبيات الاسلامية المشحونة بالقيم التقليدية والانفعالات القويّة ، والموجَّهة صوب التعبئة الايديولوجية أكثر منها صوب الاكتشاف التاريخي وإعادة الطابع الروحي للدين . إن نموّ هذا القطاع الاجتماعي يتناسب مع نمو قطاع الديمغرافيا (عدد السكان) . إن حاجياته الثقافية وضبطه الأيديولوجي هما أكثر ضغطاً واكراهية مما كان عليه الحال عند جيل الثلاثينات عندما اضطر كتاب ليبراليون كطّه حسين والعقاد وهيكل أن يرضوا حساسية شعبية معينة عن طريق الأدبيات الدينية . بمعنى آخر فإننا نجد أنه منذ النهضة وحتى الثورة فإن فرص الابداعية الأدبية والتجديد الثقافي هي أوفر وأغزر ، ولكن موازين القوى ما بين المثقفين من جهة والأرضية الأيديولوجية الواسعة التي تكسب كل قطاعات الحياة الاجتماعية من جهة أخرى تجعل نجاح بعض الأسماء المعروفة الشجاعة يبدو اكثر فأكثر هشاً ولا قيمة له .

من الناحية الايديولوجية : ما الذي يمنعنا من نعت منشطي النهضة والثورة بالمثقفين ضمن المعنى المحدَّد آنفاً هو أنهم أبانوا جميعاً عن وعي ساذج بخصوص ظاهرة الأيديولوجيا المسيطرة . لكي نفهم هذه الحالة فإنه لمن الضروري أن نحدِّد نمط الحداثة الثقافية أو إذا شئنا نوعية **الإبستمي** (نظام الفكر) الذي اشتغل ضمن سياجه كل جيل[٣٩] . إنني لن أعود هنا إلى ما كنت قد كتبته حول هذا الموضوع في كتاب «**الاسلام، أمس، وغداً**». سوف أذكّر هنا بأنه عندما كتب علي عبد الرازق وطّه حسين في العشرينات الكتابين الأكثر جرأة ضمن خط النقد التاريخي ولا أسطرة الماضي العربي ـ الاسلامي ، فإنهم في الواقع كانوا قد طبقوا على حالات ثقافية معقدة المناهج الفللوجية والتاريخانية المتمثّلة في السوربون في بداية هذا القرن[٤٠] . تلخص هذه الحالة النموذجية تلك الثقة الساذجة السائدة آنذاك إزاء العلم الغربي .

نفس الشيء فيما يخص الادانة الحالية للثقافة المهيمنة للامبريالية . إننا نلاحظ أن هذه

الإدانة لا تمتد لكي تشمل علائق السيطرة المنتشرة في داخل المجتمعات الاسلامية بالذات منذ حصول الاستقلال .

ما هو أكثر خطورة من كل ذلك هو أن من أسميتهم بمنشطي النهضة والثورة رغم طول هذه التسمية ، لم يخاطروا أبداً بالقيام بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس ويبر مثلاً أو اي . ترولتيش [٤١] (E . Troeltscht) . ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير ، ولا في تفسيخ الأفكار الجامدة dogmes والوعي الخاطيء على طريقة مونتيني ، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة او أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة ، ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة . إنه لأمر ذو دلالة بالغة أننا بقينا حتى الآن نعيش على رسالة التوحيد لمحمد عبده الجديرة بالتقدير ولكن التي لا تخلو من الضعف أيضاً ! إن هذا الصمت الثقافي المضروب حول الدين في الوقت الذي يتمتع فيه هذا الأخير بحضور كثيف في المجتمع ، وفي حالة إيران بحضور ضاغط وخانق [٤٢] ، يدل إما على لا مبالاة المجددين المعاصرين تجاه العقائد الشعبية ، وإما على خوفهم من التعرض لموضوع ملتهب ، وإما على عدم تزوُّدِهم العلمي والمنهجي بنظام خاص وجديد من المعرفة ، وإما على تفضيلهم للاستغلال الأدبي للموضوعات الدينية (أنظر أعمال الشرقاوي) . في كل الحالات نلاحظ أن الدين متروك كلياً للمتلاعبين به ولمصرفي أمور التقديس ، ولمستهلكيه الذين لا يُحصَون .

نلاحظ أن نفس العَوَز (أو النقص) الثقافي يتأكد على مستوى الفكر السياسي . إن أي نقد للمؤسسات والممارسات السياسية يتخذ بُعْدَ الخيانة الوطنية وينعت بها ، لأنه ينبغي أن تجيش (تعبأ) كل الطاقات ضد العدو الخارجي (امبريالية ، صهيونية ، الثورة المضادة ، الاستعمار الجديد . . .) وضد القوى الداخلية المعادية لوحدة الأمة (بورجوازية متخلفة أو حركات شيوعية حسب الأنظمة القائمة) .

إذا كان العمل الأدبي الانقلابي والمقالة اللاذعة والأطروحة الخارجة على الروح السائدة كانت نادرة إبان الفترة المدعوة ليبرالية ، فإن حظ هذه الأشياء أو فرص انتشارها في المجتمعات التي نجد فيها الدولة القومية تسيطر بشدة على كل مظاهر الفكر هي أقل من السابق . إن الرقابة الرسمية قد وصلت إلى حد أن كل المثقفين المحتمل ظهورهم قد « استبطنوا مبدأ السلطة كنوع من الرقابة الذاتية » . في الواقع إن الرقابة الذاتية (autocensure) تتدخل في كل ما يكتب ويعلن على الملأ بشكل متكرر وسلبي أكثر مما تفعله الرقابة الرسمية المباشرة .

من الناحية الفلسفية : إن المجددين المعاصرين في البلدان الاسلامية قد تركوا اللامفكَّر فيه (l'impensé) يتجمع ويتراكم إلى درجة أصبح فيها من الصعب تحمل مسؤوليته وحل اشكالياته خصوصاً إذا ما علمنا أن ميراث الفكر الاسلامي الكلاسيكي وأثر الانقطاعات الثقافية منذ القرن الخامس على الأقل / الحادي عشر الميلادي ، والصعوبات الجديدة التي أدخلها الغرب ولم تحل حتى الآن ، كل هذا يتطلب بإلحاح وفي ذات الوقت ليس فقط الجهد التنقيبي والمتبحر للباحثين وإنما أولاً وقبل كل شيء الانخراط الابستمولوجي للمثقفين . إنني أعلم أن أشياء عديدة مهمة لا تزال تنقصنا من أجل معرفة المجتمعات الاسلامية .

ولكن ينبغي القول أيضاً بـأن المعلومات المتجمعـة خلال مـا يقرب من قـرنين من البحث والتنقيب érudition هي غنية بما فيـه الكفايـة لكي نوسِّـع من حدود المفكَّـر فيه le pensable في الفكـر الاسلامي وذلـك عن طريق إحـداث المواجهـة الدقيقـة مـا بـين المقـولات والتعـريفـات والمواضيع التقليدية وبين المعطيات الواقعيـة والموضـوعية للتـاريخ والسـوسيولـوجيا وعلم النفس والألسنيات ، الخ . . . إن الأمر لا يتعلق بإحلال أساليب فكرية رائجة محل المسارات والتعاليم التي خلفها القدماء كما يدعي بعضهم . ولكن واجبنا الفلسفي يحتم علينا أن نفكِّر من جديد في مسألة المتضادات الثنائية التي لا تنفك تكتسح العالم . إنني أقصد هنا تلك المزدوجـات المذكـورة سـابقاً من مثـل (مقدس / دنيـوي ، طاهـر / دنس ، مؤمن / كافـر . . .) والتي تستخدم في سياق لا أسطوري ولا تقديسي ولا روحاني ، محروم من هذا التماسك التيولوجي الـذي يجهد في تشييده فكر مهووس . بما هو إلهي .

إن اللامفكَّر فيه l'impensé هو عبارة عن جملة المشاكل البشريـة ، والقدر الجمـاعي الذي يتطلب القرارات السياسية والاقتصادية المتخَّذة من قبل خبـراء أجانب والمصـدَّق عليها من قبـل زملائهم « المسلمين » الذين لا يقلون جهلاً واغتراباً عنهم بالمعطيات التي أثرناها حتى الآن . إن القوة الضخمة للخبراء ولسادة القرار السياسي تتعاكس بعنف مع اللاأهمية الإجتماعية للمثقفين إلى درجـة أن هؤلاء يشعـرون ـ لكنهم مخطئـون ـ بـإحبـاط شـديـد . هكـذا يكتسـح التشـاؤم والاستقالة معظم المثقفين ، هذا إذا احسنا الظن بهم ولم يكونوا انتهازيين يركضـون وراء الشهرة والسلطة ، ويتـراجعون عن المهـام المملة للبحث العلمي وعن الخـطاب الفلسفي الـذي أصبـح عرضة للهزء والسخرية في المجتمعات العربية والاسلامية (٤٣) . . .

لقـد انتهت رحلتنا الـطويلة بصورة قـد يجدهـا بعضهم متشائمـة جداً وبعيـدة كثيـراً عن النتائج الايجابية المكتسبة بواسطة العديـد من الكتاب والشعـراء والباحثـين والأساتـذة ، وبشكل أعم ، بواسطة الجهد المحرِّر للمجتمعات الاسلامية منذ الخمسينات . إنني لا أجهل أبداً التقدم الكبير الذي أنجز خلال الثلاثين عاماً الأخيرة ، وأنا أعرف أن هذا التقدم مشهور ومـوصوف في أدبيات يمكن استشارتها والرجوع إليها . لكن بالمقابل فإن الاشـارة إلى النواقص والاستقـالات والتجاهلات والانحرافات والأخطاء والجهل والوعي الخاطىء والتبريرات الدفاعيـة أو الهجوميـة والتـلاعب بالتـاريـخ والمجـادلات البـاليـة والأدوار غـير المـطابقـة وممكنـات الفكـر والعمـل ولا ممكناتها . . . ، وتعرية كل ما تحجبـه المجتمعات عن أنفسهـا لأن هناك قـوى متنافسـة تتصارع دائماً فيها ، فإن كل هذا يعني تحقيق مهمة عقلية وثقافيـة إيجابيـة ، ويساعـد على جعـل الشعور بالوعي ممكناً ، ويعتبر نوعاً من المساهمة في الأعمال المحرِّرة .

إن إقـامة مـواجهة مـا بـين المجتمـع والـدين ينبغي ألاَّ تنحصر بـالاحصـائيـات وبتعـداد الاخفاقات والنجاحات وبلائحة إحصاء الجماعات المتنافسة ، وبإعادة تحديـد والتقاط العقـائد . كانت الأديان قد كرَّست خـلال قرون عـديدة حلولاً عمليـة لتساؤلات ميتـافيزيكيـة تتعلق بمبدأ الكائن وأصل العالم والحياة ومعنى الوجود البشري ومعايير العمل العادل . . . كانت هذه الحلول المتضمنة في قانون ديني وعقائد تيولـوجية متمـاسكة قليـلاً أو كثيراً فعَّـالة من أجـل الحفاظ عـلى

النظام الاجتماعي وتبرير الأنظمة السياسية والسلوك الأخلاقي ، كما كانت قد أنتجت معارف متنوعة وأعمالاً فنية وتجارب روحية . إن دور الدين إذن لا يستهان به ، ثم إن الاسلام يعد من أكثرها حيوية وإنتاجاً . ولكنْ ها نحن نجد أنفسنا أمام العلم الحديث الذي أخذ يمزِّق ببطء ، ولكن بثقة ، كل الأنظمة الفكرية المعتبرة ثابتة ونهائية خلال وقت طويل . وها نحن نجد أن كل اليقينيات المعروفة والملقَّنة تصبح متقاربات رمزية وإثارات مجازية وبناءات أسطورية تشكل الخيال وتكوّن الحساسية ، ولكنها تتجاهل تماماً مسألة الواقعي الحقيقي والحقيقي الواقعي . إن هذه الكلمات التي علَّمها الله والتي تشكل اللغة ـ التي هي وسيط لا بد منه ما بين العالم والوعي ـ ، إن هذه الكلمات ليست إلّا علامات signes لا تحيل بالضرورة إلى الشيء ، وإنما تدل غالباً على الصورة التي يتلقاها الوعي عن الشيء . هكذا لا بد من العودة إلى ملاحظة ودراسة الوسط الاجتماعي ـ التاريخي ، واستعادة المسار الطويل نحو المعنى ، هذا المسار الذي هو واثق من نفسه أحياناً ، ومتعثّر وقلق أحياناً أخرى أمام الظهور المفاجيء وغير المنتظَر والمزلزِل للعامل الديني الأكثر عتقاً وقدماً . . .

ينبغي ، فيما يخص حالة الاسلام ، أن نسجل ملاحظتين كبيرتين طالما نُسيتا . الأولى هي أن مصيره مرتبط بمعطيات طبيعية لم يُسيطَر عليها حتى الآن . « إنها لمصادفة فريدة من نوعها أن يرتبط توسع الاسلام وانتشاره بالمنطقة الجافة وشبه الجافة الأكثر امتداداً على سطح الكرة الأرضية ، هذا إذا ما استثنينا الكتلة الاسلامية الشرقية ومعظم الكتلة الهندية مع بنغلاديش وتايلاند . . . إن الكتلة الكبرى التي تحتوي على العالم العربي وامتداداته في جنوب الصحارى ، أو نحو الشرق حتى الباكستان ، أو في « العالم » التركي المنغولي ، كل هذه البقعة من الأرض متمحورة حول الصحاري وأشباه الصحاري الاستوائية أو فوق الاستوائية . يكمل هذه المنطقة الصحاري واشباه الصحاري للمنطقة المعتدلة القارية ، ومكة تقع في وسط ذلك كله . . . إن المناطق الجافة تصبح صحارى حقيقية ، والبراري تفرغ من سكانها كما أن مساحة العالم الاسلامي تتقلص وتضيق . وأما القطاعات المدعوة ثانية (قطاعات الصناعة) وثالثة (قطاعات الخدمات) من النشاط ، فإن المدن غير قادرة على استيعاب السكان الذين يتزايد عددهم بإيقاع مرتفع »(٤٤) .

أما الملاحظة الثانية فهي تتعلق بمسألة أن الاسلام ، في زمن الأزمة العالمية الراهنة ، يشتغل (أو يمارس دوره) كمرجع recours بالنسبة لمجتمعات ممتَحَنة مبتلاة بصعوبات متراكمة ، وكملاذ refuge بالنسبة للعديد من هؤلاء الذين لا يستطيعون القبول بالعنف ، وكملجأ ومُعتصَم للمعارضين من كل الفئات الذين لا يستطيعون إيجاد إطار سياسي آخر للتعبير والعمل والممارسة . لنضف إلى كل ذلك أن استراتيجيات افتتاح الأسواق والتوسع الأيديولوجي للقوى الكبرى ، تستخدم هي الأخرى الاسلام كوسيلة للتغلغل والدخول ، وموضوعاً للحوار . إن لعبة التأثيرات والتدخلات هذه على المستوى العالمي تضع حداً للتفريق التبسيطي ما بين الدولة والدين والروحي والزمني ، ذلك لأن هذين الاطارين يتداخلان من جديد ويجبران الفكر على إعادة النظر في مسائل نظريَّة كان اعتقد أنه قد حلَّها منذ زمن طويل وبشكل نهائي .

الفصل السادس

الهوامش والمراجع :

(١) حول مفهوم الكتاب السماوي (أو الإلهي) أنظر :

Geo Widengren . **The Ascension of the Apostle and the heavenly book . UPP sala 1950 .**

(٢) حول الانعكاسـات البسيكو ـ سوسيولوجية (النفسيـة ـ الاجتماعيـة) لمفهوم الامتـزاج أو التمثل أو التجسُّد incorporation الخاص بالمعايير والشعائر والقيم الثقافية في مجموعة بشرية محددة ، أنظر :

P . Bourdieu : Le sens pratique . éd Minuit 1980 .

(٣) حول أهمية هذا المفهوم في علم الاجتماع أنظر :

J . Duvignaud , l'Anomie , hérésie et subversion , éd . Anthropos . 1973 .

(٤) انظر : M . ARKOUN : **Pouvoir et vérité** , éd . Cerf 1981 .

(٥) انظربيير بورديو . مرجع مذكور سابقاً .

(٦) انــظر : **A . Cheddadi :** Le pouvoir selon Ibn khaldun , in Annales E . S . C ; 1980 / 3 PP . 534 — 550

(٧) انظر : **L'orientalisme , l'orient crée par l'occident** trad . C . Malmpud , seuil 1980

يمكن للقارىء أن يطلع على تقرير محكم ومتَّقد الروح كتبه بيـرسي كيمب percy kemp حول هـذا الكتاب بعنوان : . orientalisme éconduit , orientalisme reconduit , in **Arabica** 1980 / 2 ,

(٨) مرجع محذوف .

(٩) انظر : مكسيم رودنسون : سحر الاسلام

M. Rodinson : la foscination de l'Islam Maspero 1980 .

وانظر : محمد أركون :

M . ARKOUN : **Pour une islamologie appliquée . in : Le mal de voir** .colle . 10 / 18 , Paris 1976 , PP . 267 — 86 .

(١٠) للحصول على فهرس جيد حول الموضوع ، انظر :

J . P . Charnay : Sociologie religieuse de l'Islam . éd . sindbad 1977 .

(١١) انظر :

J . J . Waardenburg : L'Islam dans le muroir de l'Occident . Paris 1963 الاسلام في مرآة الغرب .

(١٢) استعاده مؤخراً ف . بوريكو :

F . Bourricaud : Le bricolage idéologique . Essai sur les intellectuls et les passions democratique , P . U . F . 1980 .

(١٣) انظر كتاب هنري كوربان :

H . Corbin : **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi,** 2e éd . Flammarion 1977 .

(١٤) انظر محمد مفتاح : التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن / الرابع عشر . اطروحة دكتوراه دولة . الرباط ، ١٩٨١ .

(١٥) يمكن الاطلاع على مناقشات ممتعة في كتاب بول ريكور :

P . Ricoeur : Finitude et culpabilité ; II : La symbolique du mal 1960 .

ينبغي الاطلاع أيضاً على التوضيحات الحديثة في المجلة السنوية :

Le temps de la reflemion. Gallimard 1980 .

J . COHEN . Le Haut langage ; Théorie de la Poéticité. Flammarion 1979:

(١٥ أ) جان كوهين :

(١٦) انظر محمد أركون : مفهوم العقل الاسلامي

Le concept de raison islamique , in Annuaire de l'Afrique du Nord , année 1979 . C . N . R S 1981 .

(١٧) انظر محمد أركون :

M . ARKOUN : L'humanisme arabe au IV e / X e siècle . éd . J . Vrin 1970 .

(١٧ أ) انظر : جان بول شارنيه . مرجع مذكور سابقاً .

(١٨) انظر : السوسيولوجيا وعلوم المجتمع

La Sociologie et les sciences de la société .

تحت إدارة ج . كازيناف (J . Cazenave)، ومساعدة أ . أكون (A . AKOUN) باريس ، ١٩٧٥ . ص ٤٠٢ .

(١٩) إن هذه الكتب تعود إلى المؤلفين التالية أسماؤهم حسب الترتيب المطابق : د . و ج سورديل ، أندريه ميكيل ، ج . فون غرونباوم ، كلود كاهين ، مكسيم رودنسون .

إنني أعترف أنه من المناسب بل ومن المحتوم استخدام كلمة « إسلام » والنعتين مسلم **musulman** وإسلاميّ **islamique** لكن هذه السهولة التي قُبلت وقتاً طويلاً تتطلب ثمناً علمياً مرتفعاً أكثر فأكثر ، بانتظار أن تؤدي عمليات العلمنة الجارية اليوم إلى تعرية الوقائع المغلّفة بلغة دينية كما حدث سابقاً في الغرب ، فإنه يبقى مشروعاً استخدام كلمة اسلام (مع I حرف كبير Islam) عندما يتعلق الأمر بالجانب العقائدي والمعياريّ الإجباري بالنسبة لكل المسلمين أياً تكن المدارس التي ينتسبون إليها . ولكن يمكن كتابة إسلام (مع i حرف صغير **islam**) كما أفعله شخصياً في هذا المقال عندما نأخذ بعين الاعتبار التعابير المتنوعة لهذا التراث المشترك التي تستخدمها الأوساط الاجتماعية - الثقافية المختلفة . في ذات الوقت نرى أنه من المناسب أكثر أن نحتفظ بالنعت إسلاميّ islamique لكل ما يدخل في دائرة المستوى العقائدي والمعياري ، وكلمة مسلم musulman للأفراد الذين يدعون الانتساب إلى الاسلام . إن ممارسي العلوم الاجتماعية ينبغي أن يدركوا أنهم إذ يستمرون في استخدام مصطلح يُطبّق على كل شيء كالاسلام فإنهم بذلك يقدمون ضماناً علمياً للتلاعبات الايديولوجية الكبرى

الحاصلة في كل مكـان من العالم الاسـلامي والتي تستخدم نفس الكلمـة . لدينـا مثال واضـح على هـذا التواطؤ ما بين العلم والايديولوجيا في كتاب جاك بيرك الأخير : l'Islam au défi , Gallimard 1981.

(٢٠) يمكن لنا أن نقيس حجم المسافة المنهجية والابستمولوجية التي لم تُقطَع بعـد من أجل معـالجة هذه المواضيع وذلك بقراءتنا لكتاب أ . بوديبه . La senualité en Islam P.U.F 1975 .

ينبغي ، في الـواقع ، المزاوجة بـين التحرّي التـاريخي والتحري المـمارس على أرض الـواقع دون التقيُّد إطلاقاً بالمعايير والمقاييس التي يفرضها القانون الديني (La Loi religieuse).

أنظر مثلاً :

M . Foucault : Histoire de la senualité , I , La volonté de savoir , Gallimard 1976 .

(٢١) يكفي هذا الشيء القليل الذي قلناه لتبيـان مدى فقـر مادتي : عيـد وجن في موسـوعة الاسـلام . ط . ثانية . منشورات P . U . F، ١٩٧٩ .

(٢٣) ملاحظة غير ضرورية في النص العربي .

(٢٤) ملاحظة محذوفة .

(٢٥) يعتز التراث المنقول ويفتخر بوجود أدبيات تدعى بأسباب النزول . ولكن هذه القصص والروايات لم تـوضع حتى الآن عـلى محك النقـد التاريخي والأدبي الـذي لا مندوحـة عنه . انـظر مـا كنت قـد قلتـه بخصوص الحكاية ـ الاطار cadre — récit لسورة أهل الكهف الذي نقله الطبري .

M . ARKOUN : Lecture de la sourate 18 , in Annales E . S . C 1980 / 3 —4 PP . 420 SV .

(٢٦) ضمن المعنى المحدد في قراءة سورة أهل الكهف المرجع نفسه .

(٢٦ أ) إن هؤلاء الذين يدعوهم القرآن « مؤمنون » ليسوا فقط ذواتاً دينيَّة ، ذلك أنهم بصفتهم مجموعة اجتماعية معارضَة ومهدَّدة (قبل أن يصبحوا هم مهاجمين وأقوياء) من قبل آخرين ، فهم في ذات الوقت يشكلون ذواتاً تاريخية .

(٢٧) إن الجهد العقلي الأكثر تعمقاً حتى الآن من أجل توضيـح مستويـات الدلالـة في القرآن ، كـان قد أنجز من قبل فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير .

(٢٨) أنظر :

L . Gasmi : Narrativité et production du sens dans le texte coranique : le récit de Joseph thése, 3e cycle , Paris III , 1978 .

(٢٩) حول كل هذه الفقرة أنظر : ب . كرون (P . Crone). مرجع مذكور . ص ٦٦٠ .

(٣٠) أنظر :

R . Girard : Des choses cachées depuis la fondation du monde .

رينيه جيرار : أشياء مخفية منذ تأسيس العالم . Grasset . 1978.

(٣١) انظر مقالات :

M . H . Chérif , F . Colonna , A . Hammoudi , P . Von sivers dans Annales , E . S . C , OP . citée .

(٣٢) إن تبادل الرسائل بين عبد القادر وعلماء فاس مثلاً ، يدل على المستوى المدرسي (السكولاستيكي) للفكر الاسلامي في ذلك الحين ، وعدم الواقعية التاريخيـة للمتراسلين . نحن هنـا بإزاء ثـلاثة أنـواع من القطيعة :

١ ـ قطيعة بالقياس إلى الفكر الاسلامي الكلاسيكي .
٢ ـ قطيعة بالقياس إلى مجتمعاتهم الحقيقية .
٣ ـ قطيعة بالقياس إلى التاريخ الأوروبي كما ظهر مع البورجوازيين الفاتحين . فيما يخص حركات المقاومة المشار إليها ، انظر :

R. Peters: Islam and colonialism; The doctrine of Juhâd in modern history, Mouton, 1979.

(٣٣) ماكس ويبر : **Max WEBER : Economie et société**.

استشهد به بيير بورديو في مقالته التي بعنوان :

Une interprétation de la théorie de la religion selon M . Weber , in **Archives européennes de sociologie** . 12 , 1971 . P .11 .

(٣٤) في كتابه : دفاع عن المثقفين :

J . P . Sartre : **Plaidoyer pour les intellectuels**. Gallimard 1972 .

(٣٥) مصدر مذكور : ص ٣٨ .
(٣٦) فيما يخص المرحلة المقصودة،أنظر :

Arabic thought in the liberal age . A . Hourani. Oxford 1962 .

هناك شهادة ثمينة سابقة على شهادة الطهطاوي فيما يخص النظرة الاعجابية للمسلمين إذ يكتشفون أوروبا هي شهادة ايرميستكيز محمد أفندي ، سفير السلطان أحمد الثالث الذي زار فرنسا عام ١٧٢١ .
أنظر : **جنة الكافرين** « Le paradis des infidéles ».
مطبوعة مع مقدمة كتبها فنشتين (G . Veinstein). ماسبيرو ، ١٩٨١ .
(٣٧) انظر مجلة المعرفة السورية . ١٩٨١ / عدد ٢٣٢ ، ص ١٩٢ .
(٣٨) استشهد بها فيال (Ch . Vial) في كتاب : **La Syrie d'aujourd'hui** éd . C . N . K . S 1980 P . 428 عنوان المقال : dans la littérature contemporaine en Syrie.
(٣٩) من أجل التفريق بين هذين المصطلحين ، أنظر :

M . ARKOUN . **La pensée** . OP . citée . P . 90 .

(٤٠) انظر . البرت حوراني . المرجع نفسه ص . ٣٢٤ .
(٤١) حول هذا المفكر الأخير المعروف بشكل أقل في فرنسا أنظر :

J . Séguy : Christianisme et société ; Introduction à la sociologie de E . Troeltsch , Cref 1980.

(٤٢) قرأت في جريدة « لوموند » عدد ٢٤/٧/١٩٨١ نداءً من المثقفين الفرنسيين يدعو إلى إيقاف القمع في إيران . أن يكون المثقفون المسلمون عاجزين عن التظاهر ضمن نفس الخط في بلدانهم فإن هذا الدليل معبرٌ جداً عن وضعهم الذي أحاول تحليله .
(٤٣) لا يتسع المكان هنا لكي أتساءل على إثر جان بول سارتر : هل الكاتب (المسلم) مثقف ؟ يلزم القيام بتحليلات مطولة من أجل التوصل إلى التفريق ما بين الكتاب (بالمعنى الأدبي العالي للكلمة) **écri-vains** والكتاب (بالمعنى العادي التوصيلي) **écrivants**. ثم التفريق في داخل النوع الأول أولئك الذين هم مثقفون جوهرياً ، وأولئك الذين هم كذلك عن طريق فعاليتهم ونشاطهم الحياتي .
هناك ظاهرة أخرى اجتماعية معقدة تتلخص في أن السوق الثقافية تتداخل فيها العوامل المختلفة

من رمزيّ ومقدس وألعاب وما هو أدبيّ والمعلومات والاستراتيجيات السياسيّة والاقتصادية ، الخ . . . وينبغي دراسة كل ذلك .

إن تحليلات جديدة كهذه ستؤكد ما كنا قد قلناه بخصوص نواقص الاسلاميات الكلاسيكية . وهي تبقى استثنائية ومتفرقة وقريبة العهد جداً .

أنظر :

Cl . Geertz , H . Geetz , L . Rosen : Meening and order in Moroccan sociéty , Cambridge University press , 1979 .

(٤٤) أنظر :

J . Dresch : Le monde musulman . Unité et diversité , in L'Islam de la seconde enpansion , éd . Association pour l'Avancement des études Islamique Paris 1981 , PP . 4 — 5 et 7 .

« العالم الاسلامي ، الوحدة والتنوع ، في كتاب : إسلام التوسع الثاني . طبع جمعية تقدم الدراسات الاسلامية . باريس ١٩٨١ . ص . ٤ ، ٥ ، ٧» .

الفصل السابع

الخطابات الإسلامية، الخطابات الإستشراقية والفكر العلمي(*)

لماذا نعود مرة اخرى الى موضوع الاستشراق ؟ لماذا نعود الى ذلك الصراع الذي يغيظ البعض أكثر فأكثر ويترك البعض الآخر منفّرين أو لا مبالين ، ويزيد في أغلب الأحيان من الخلط وسوء الفهم فيما يخص الروابط بين الشرق والغرب؟ لماذا نعرِّض أنفسنا للمطبات والتهكمات السهلة للآخرين والمماحكات الجدالية في حين أنه من الأفضل أن نقدم المثال والقدوة عن طريق إنتاج البحوث العلمية ؟ وهل بقيت هنالك من فكرة جديدة لم تستغل بعد في هذا الموضوع ؟ أم هل بقي من نقد محكم وبناء لم يقم به أحد ، او حقل من البحث والتأمل لم يفتتح ولم يلحظ حتى الآن من قبل المسلمين الذين يجترون نفس الكلام ومشاعر الغيظ او من قبل المستشرقين الذين يردون على اتهامات المسلمين بشكل عنجهي ومتعال مفتخرين بعلميتهم وتفوّقهم ؟

اني اعتقد انه ينبغي زحزحة النقاش من الأرضية الأكاديمية والانفعالية والايديولوجية وحتى الهلوسية [1] التي كان قد أبقي رازحاً فيها حتى الآن نحو أرضية اخرى جديدة تتمثل بالمقابلة المنهجية بين المفاهيم الموضوعية الثلاثة التي تشكل عنوان بحثنا . اقصد بذلك المقابلة بين الخطابات الاسلامية والخطابات الاستشراقية التي لا تعرف كيف تتفاهم ولا تستطيع ان تتواصل بالفكر العلمي الذي تدعي هذه الخطابات المتضاربة التقيد به أو السيطرة عليه . ان الفكر العلمي يقيم مسافة نقدية متساوية بينه وبين الخطابات الاسلامية والخطابات الاستشراقية وذلك من أجل موضعة وتحديد مكانتهما الابستمولوجية والابستمائية (*) . ان مثل هذا العمل يفترض

(*) Discours islamiques , discours orientalistes , et pensée scientifique .

(هذا النص لم يصدر بعد حتى بالفرنسية) .

(*) يفرق اركون عادة بين القطيعة الابستمولوجية (مصطلح مشهور في الفكر الحديث) والقطيعة الابستميائية . فالأولى أقل عمومية واتساعاً ، وهي قد تعني حصول قطيعة فكرية محدودة على مستوى علم الفيزياء مثلاً دون أن يعني ذلك حصول القطيعة على المستويات المعرفية الأخرى من فلسفية وسياسية وغيرها . وهذا ما حصل عندما قلب انشتاين رأساً على عقب الفيزياء التقليدية واكتشف نظرية النسبية عام ١٩٠٥ ، في حين ان الثورة المعرفية والفلسفية الموازية (من نقد ادبي وتاريخ وعلم اجتماع ، الخ . . .) لم تحصل الا بعد ١٩٥٠ . اما القطيعة الابستميائية فتشمل عادة عدة مستويات معرفية دفعة واحدة وفي فترة زمنية واحدة . وهذه هي القطيعة التي تحدث عنها ميشال فوكو في كتابه الشهير

امكانية احتلال موقع ابستمولوجي مختلف عن المواقع التي ينتمي اليها نموذجا الخطابين المذكورين آنفاً . سوف احاول ان ابين انه يوجد اليوم فكرٌ علمي وممارسة علمية يستهدفان ضمن حركة ثقافية وعقلية واحدة تحقيق ما يلي حتى ولو كان ذلك من قبيل اليوطوبيا الضرورية :

١ ـ تجاوز او اختراق حدود وفرضيات ومعايير وصيغ ومقولات ثقافة الباحث ذاته وثقافة الآخر المدروسة .

٢ ـ ان يحاول الباحث فقط إرضاء المبادىء المنظِّمة او المشكِّلة لكل ممارسة معرفية (٢) . يضاف الى ذلك انه ينبغي التقيد بهذه المبادىء وصقلها باستمرار . لكي نمشي في بحثنا ضمن هذا الاتجاه فسوف نتفحَّص (ندرس) النقاط الثلاث التالية :

أ ـ ما هو دون مستوى المناقشة (= الحوار) وما هو وراءها ، أي يتجاوزها
ب ـ الخطابات الاسلامية والخطابات الاستشراقية .
ج ـ المواضع او المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي .

لا ريب في ان ضرورة بلورة وتعميق مفهوم الفكر العلمي المطبق على المجال العربي والاسلامي كانت قد أملت علينا اختيار هذه العناوين او الموضوعات الثلاثة . ولكن هذا الاختيار يخضع ايضاً لضرورة اخرى لا تقل إكراهاً وإجباراً هي خوض الصراع على جبهتين هما :

١ ـ الصراع ضد الخطابات الاسلامية التي تدعي البراءة وحسن النية وتدين مجمل انتاج الاستشراق المتعدد الأبعاد والمتغيّر والمتنوع ، وذلك من خلال بعض الأسماء المعروفة التي تتردد غالباً على الألسن .

٢ ـ الصراع ضد مواقف عدد كبير من المستشرقين الذين يرفضون الدخول في اية مناقشة ابستمولوجية مع زملائهم الغربيين (*) المشتغلين في الاختصاصات الأخرى او حتى فيما بينهم بحجة ان المسلمين الذين ينتقدونهم يمارسون ذلك من موقع المماحكة الجدالية فقط وليس من موقع العلم .

ان المناقشات التي اثارها مؤخراً كتاب ادوار سعيد تبين لنا اذا كنا لا نزال بحاجة الى

« الكلمات والأشياء » عندما بنى نظريته كلها على مفهوم « الابستمي » (= اي نظام الفكر السائد في زمن معين ومكان محدد) . . .

(*) يشير اركون هنا الى المكانة الهامشية التي يحتلها المستشرقون على ساحة الفكر الغربي بالذات بالقياس الى بقية المفكرين الآخرين . اننا لا نجد لهم اي صوت كبير في مجتمعاتهم ولا يكاد احد يعرفهم ، في حين ان اسماء ليفي شتروس وميشيل فوكو وبيير بورديو وجورج بالانديه ورينيه جيرار وموريس غودلييه ، الخ . . . اشهر من نار على علم . ان المستشرقين ليسوا « آلهة » وليسوا مشهورين الا في بلادنا حيث نعتقد انهم قادرون على حل مشاكلنا . هناك بعض الاستثناءات النادرة بالطبع .

برهان اننا لم نتجاوز حتى الآن في هذا الطرف او ذاك حوار الطرشان . ان كلا الطرفين يحتمي بذريعة سهلة تحميه . فمن جهة نجد ان الكثير من المسلمين يستخدمون اسلوب المماحكة الجدالية والهجومية ضد « اخطاء » الاستشراق ويتناسون النواقص الصارخة للخطابات الاسلامية التي تزيد عن تلك الأخطاء فداحةً . ومن جهة أخرى نجد أنه بالنسبة لغالبية المستشرقين فإن الهجوم الاسلامي عليهم يزيدهم إصراراً على التشبّث بعلمية قديمة فات أوانها ، ولكنهم يعتقدون انها لم تُتَجاوز بعد ، أو حتى انه لا يمكن تجاوزها .

لنحاول نحن فيما يخصنا ان نشق طريقنا على الرغم من كل شيء ضمن هذه المواقع الملغومة .

I ـ ما هو دون مستوى المناقشة (= الحوار) وما يتجاوزها

نتحدث عما هو دون المناقشة الدائرة حول الاستشراق (٣) وعما هو كامن وراءها ضمن معنى أن كل حقيقة مستهدفة من قبل أي بحث علمي تسبق السلسلة حتى الكلية لتجلياتها وتتجاوزها . حول هذه التجليات تتركز التحليلات والدراسات الوصفية والتفسيرات الصادرة عن مختلف الدارسين والاختصاصيين . بمعنى آخراكثر محسوسية ودقة فإننا سوف نصنّف ضمن دائرة ما هو دون مستوى الحوار كلّ ما يتعلق بالاشياء الشخصية والنظم والاخلاق الجامعية والظروف المؤقتة والمطامح واللقاءات والتوسلات : أي كل ما هو عرضي وعابر وخاص بالزمن الراهن والعصبيات الطائفية والقومية التي تؤثر بعمق ، قليلاً أو كثيراً ، على كتابات كل مؤلِّف . وأما ما يكمن وراء المناقشة او ما يتجاوزها فهي مواقع الحقيقة التي يصعب دائماً تبصّرها أو رؤيتها وامتلاكها والحفاظ عليها . يضاف الى ذلك الآثار الايجابية أو السلبية السيئة لمنتوجات البحث العلمي ورهانات العقلانية الكامنة او المختبئة وراء ضخامة البحوث والأعمال المتبحِّرة وتراكم الأدبيات المتأثرة اكثر مما ينبغي بضغط الظرف الزمني أو السياسي ثم الحاجيات الايديولوجية ، وأخيراً لعبة النظم والقواعد الأكاديمية . وفي معظم هذه المنازعات او الخصومات ينتقل الكثيرون بسهولةٍ وخفةٍ عقل من موقع الاعتبارات الزائلة المنتمية الى منطقة ما دون مستوى الحوار الى المطالِب الخاصة بالحقيقة المحرَّفة والهوية المَخُونة (التي خينت) والقيم المجحودةاوالتاريخ المشوَّه من قبل الاستشراق . لهذه الأسباب مجتمعةً نعتقد أن النقاش الخاص بهذا الموضوع سوف يرتفع مستواه وتقوى فاعليته العلمية اذا ما حددنا لكل طرف من هذه الأطراف (أو بالاحرى من هذين الطرفين) عوامل محدوديته وآفاق تحريره .

١ ـ من جهة المسلمين :

نلاحظ أولاً انه اذا ما أهملنا الخطاب الأصولي السلفي الذي يتمتع بقوة تجييش هائلة ، ولكن العاري من الصحة العلمية ؛ فإننا نجد أن عدد المشاركين في المناقشة من المسلمين جد محدود . نلاحظ ان المسلمين يهاجمون بشكل خاص غولدزيهر وشاخت لأنهما تعرَّضا لموضوعين حسَّاسين جداً هما : الحديث النبوي والشريعة . وأما المستشرقون فقد اهتموا بشكل خاص باعتراضات عبدالله العروي ، وأنور عبد الملك وهشام جعيط وادوار سعيد . إن هؤلاء الكتاب

العرب إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم ايضاً الى نفس منهجية العلم الغربي وروحه . ولكن ، لأنهم يتكلمون باسم العرب او المسلمين فهم يعتقدون انهم بمنأى عن الزلل . نجد بشكل عام ان عدد المنتقدين المسلمين الضئيل جداً لا يتناسب مع أجيال المثقفين الليبراليين الذين ابتدأوا ، منذ اوائل القرن التاسع عشر ، يقلدون علم الغرب وثقافته وفكره . لنتذكر هنا اسماء وممارسات سلامة موسى وزكي مبارك وأحمد أمين وطه حسين وغيرهم . . . كما أنه يتناقض على المستوى السياسي مع العلمنة النضالية والنزعة التبشيرية الحامية لكمال اتاتورك الذي سعى لكي تعتنق بلاده قيم الحضارة الوحيدة الجديدة بأن تسيطر على العالم : أي حضارة اوروبا الرأسمالية والوضعية (٤) . اذا ما نظرنا للأمر من هذه الزاوية فإننا نجد ان انزعاج المستشرقين من أقل انتقاد يوجهه احد ممثلي مادة دراستهم (أقصد المثقفين العرب المذكورة اسماؤهم) يشهد على تمسكهم بالموقع المُهَيمِن الذي كانوا قد احتلّوه بالفعل ضمن سياج السيطرة الاستعمارية .

لكي نخفّف من الحدة الهجومية لهذه الملاحظة ضد الاستشراق فإنه ينبغي الاعتراف بأنه حتى اساتذة الجامعة المشهورين الذين يتحدثون باسم العالم العربي والاسلامي يتموضعون معرفياً في منطقة مادون مستوى الحوار اكثر مما هم يتموضعون في منطقة ماوراءه أو ما يتجاوزه . وهذه هي حالة المثقّفين الذين ذكرتُ اسماءهم من قبل . اقصد بذلك ان كتاباتهم متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة اكثر مما هي حريصة على إعادة تفحص ودراسة الموضوعات الاكثر عرضة للخلاف والجدل في المجال العربي والاسلامي دون تقديم أية تنازلات سواء على المستوى القومي او الديني . إن الدراسة التي قدمها عبدالله العروي بخصوص تاريخ المغرب هي ذات دلالة بالغة على هذا الصعيد . فنحن نجد انه غداة استقلال بلدان الشمال الافريقي الثلاثة لا يستطيع شاب جامعي مغربي اذ يكتب تاريخ بلاده ان ينجو من تأثير الحماس والفرح الكبير الذي يعقب التحرير . ولا يستطيع إلا أن يعلن بشكل صارخ اختلافه مع الأدبيات التاريخية الاستعمارية . وقد نتج عن كل ذلك كتاب مفيد ومثير ولكنه خاضع اكثر مما ينبغي لموضوعات ايديولوجيا الكفاح (*) . يمكننا قول الشيء نفسه بخصوص كتاب ادوار سعيد الأخير . فبدلاً من انتهاج الطريق الطويل والصعب لنقد حركة الاستشراق بمجملها (٥) ، كان من الأفضل له لو راح يحلل بشكل مباشر تأثير الصراع العربي - الاسرائيلي على ممارسة وسير الدراسات العربية والاسلامية في الولايات المتحدة بشكل خاص . عندئذٍ كان يستطيع ان يعطي شيئاً مفيداً ومهماً وضرورياً .

(*) كتاب عبدالله العروي المشار اليه هنا هو التالي :

L'Histoire du Magreb . un essai de synthése . Maspéro 1975 . 2 volumes .

1 — Le Magreb dominé . Le Magreb impérial 208 p.

2 — L'Equilibre de la décadence   Le Magreb colonial 196 p.

ان انتشار خطاب « الثورة الاسلامية » وتوسّعه الآن يزيدان من سوء التفاهم ويقويان النظرة السلبية لدى الشعوب الاسلامية ضد الغرب واذن ضد نتاجه المشكوك به اكثر من غيره : الا وهو الاستشراق . وهكذا نجد ان الحوار الحقيقي والجذري الذي ينبغي ان يدور حول الاسئلة الكبرى والحاسمة للدلالة الدينية للإسلام ولتاريخه ولوظائفه وطريقة اشتغاله في المجتمع قد زُوِّر وزُيِّف ثم أُجِّل من جديد بسبب التناقضات المؤقتة والخصومات السياسية العابرة . لنذكِّر هنا بالذكريات التعيسة لهذه الخصومات في الماضي البعيد عندما جابه المسلمون الأول في المدينة مقاومة اليهود والمسيحيين والوثنيين ورفضهم للدعوة الجديدة . إن الإطار الجدالي الأولي لهذا الصراع الذي كان القرآن قد خلع عليه التقديس بل وجعله متعالياً قد اتاح للمخيال الاسلامي (**) (L'imaginaire islamique) ان يحوِّل الصراع العادي الجاري بين القوى والمجموعات البشرية المتنافسة ضمن فضاء اجتماعي محدد (كما حصل في المدينة المنّورة او في بغداد او في المغرب زمن الاستعمار او في لبنان المعقد الطوائف الآن . . .) او ضمن فضاء استراتيجي واسع (كالسيطرة على البحر المتوسط او على منطقة الشرق الأوسط اي على كل تاريخ ما يسمى في فرنسا بمشكلة الشرق) اقول يحوِّل كل ذلك الى نوع من الصراع من أجل الحقيقة . إن المخيال المسيحي الذي اصبح فيما بعد غربياً بورجوازياً أو اشتراكياً يمارس نفس العملية (اي عملية تحويل الصراع الايديولوجي والمادي الى نضال من أجل الحقيقة والتعالي) وذلك عندما يضع نصب عينيه هدفاً رمزياً مقدساً كتخليص قبر المسيح (= الحروب الصليبية) ودعم الحقيقة الانجيلية لكي تهزم « اباطيل محمد » ثم نشر الحضارة العلمية والانسانوية . . . من الواضح ان كل ذلك يعبر عن رغبة في الهيمنة والتسلط ما انفكت تؤكد ذاتها وتنجح باستمرار منذ أيام الصليبيين وحتى الصراع العربي ـ الاسرائيلي الحالي .

اني لا أثير هذه الأحداث التاريخية المعروفة لكي أقع بدوري في مطبات خطاب الرفض والكره والاحقاد الذي أدينه . أهدف من كل ذلك الى تبيان ضرورة تحرير النقاش او الحوار بين الاسلام والغرب من ثقل وضغط التصورات العتيقة التي كانت قد كونت المخيال الجماعي لكلا الطرفين منذ عدة قرون . اعتقد انه من الممكن اليوم ان نتجاوز قضية الخلط والارتباك المستمر بين هذه الرهانات الرمزية والدينية (اي تنافس أهل الكتاب على احتكار الوحي الحقيقي) وبين استراتيجيات الهيمنة السياسية والاقتصادية الوقحة . اقصد بذلك انه من الممكن اليوم تجاوز المستوى الدوني والزائل والعابر للصراع والتوصل أخيراً الى المستوى المعرفي العميق الذي يكمن وراءه (٦) . اذا كان هذا الخلط والمزج لا يزال مستمراً في تغذية الايديولوجيات الشديدة

(**) تباحثت مع اركون في شأن هذا المصطلح طويلاً وقال لي بأن مطاع صفدي قد اقترح كلمة المخيال » كتعريب للكلمة الفرنسية (imaginaire). كنت فيما سبق اترجم المصطلح الفرنسي بكل بساطة بكلمة « خيال » فأقول : الخيال الاجتماعي او الخيال الجماعي . ان هذا المصطلح قد اتخذ أهمية كبرى في السنين الأخيرة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية وذلك بفضل ابحاث جلبر ديوران كاستيرياديس وجورج دوبي وغيرهم . . .

التجييش والتحريك ، فإن ذلك عائد الى ان النفوس لا تزال سجينة نظام معين من الايمان او اللاايمان يُغلِّب فكرة الايمان بالغيب على اليقين الناتج عن التجربة المباشرة والمحسوسة كما كان يقول ابو حيَّان التوحيدي . سوف نرى فيما بعد كيف ان دراسة او تحليل مثل هذا الوضع الذي كان التنقيب الاستشراقي قد اهمله كلياً يُمثل احد المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي .

٢ ـ من الجهة الاستشراقية نجد ان الظروف الخاصة التي تُبقي الفعالية العلمية تحت مستوى هدفها المعلن هي عديدة . كانت المستعمرات القديمة والروح التبشيرية للمسيحية قد وجهت مواهب واعمال المستشرقين . بعد حصول الاستقلال ، راح الحنين الى الفرص التاريخية الضائعة والهوى الرومانتيكي الذي كان الشرق يغذيه باستمرار ، والرغبة في لعب دور جديد ضمن المنظورات والآفاق التي افتتحتها سياسة « التعاون » (La coopération) ثم الصراع العربي ـ الاسرائيلي بالنسبة للمستشرقين اليهود ، اقول راح كل ذلك يستمر في إثارة الاهتمام بالدراسات العربية والاسلامية في الغرب . ومنذ أن حصلت ازمة الطاقة عام ١٩٧٣ ، وراحت القوة المالية والمصرفية للدول البترولية تخلع على هذا الاهتمام بعداً سياسياً ابتدأنا للتوّ فقط بتلمس آثاره . لكن الدوافع العاطفية او الايديولوجية لدى المستشرقين تتغلب بشكل واضح في هذا الصدد على المشروع الثقافي الضخم الذي ينبغي إنجازه والذي يتمثل باستكشاف المجال العربي والاسلامي بشكل منتظم وعلمي وابتكاري أصيل . لكن عمل المستشرقين للاسف يظلّ اسير الدراسات الوصفية والتجريبية والاطروحات التخصصية الضيقة والأكاديمية ثم أسير الدراسات المبعثرة والمفكَّكة والمحرومة من أي برنامج متماسك ، والخالية من أي بعد تفسيري او أي هدف عملي يفيد المجتمعات المدروسة المعنية . ان المشاريع الكبرى من مثل صنع قاموس تاريخي للغة العربية او استعادة وتنقيح مشروع بروكلمان [٧] الكبير في الـ (GAL) لم تنجز بشكل كامل حتى الآن . اما انسيكلوبيديا الاسلام فتستمر في الظهور ولكن ضمن ايقاع بطيء يصل الى حد اليأس . اني اعرف كم هو صعب جداً إقامة جو من روح التعاون والثقة بين المستعربين واختصاصيي الاسلاميات الموجودين في البلد الواحد ذاته . فبسبب من استقلالية الجامعة الذاتية نجد ان كل استاذ يميل الى توسيع منطقة نفوذه وحماية عرينه . وعندئذٍ يحصل صراع القبائل والعصابات الذي يؤدي في النهاية الى تثبيط همة الاشخاص النادرين ذوي النية الطيبة . وهكذا يكتفي كل واحد في القيام بعمله الفردي المحدود والمؤقت بالضرورة . وآنئذ نشهد ظهور انواع مختلفة من الأساليب والممارسات الاستشراقية : فهناك اولاً البحّاثة المتبحرون الذين يكدّسون المعلومات العديدة ولكن الذين لا يجدون الوقت الكافي ابداً لكي يجددوا مناهجهم ويطّلعوا على آخر تيارات البحث المتغيرة . في مقابل ذلك نجد الطليعيين الذين يعرفون كل شيء عن آخر المناقشات الدائرة في مجال العلوم الاجتماعية ، ولكن الذين لا علاقة لهم تقريباً بالنصوص الأساسية او بأرضية الواقع المدروس . وهناك الباحثون عن النجاح الشخصي الذين يعتنقون الآراء والاطروحات الرسمية للدول العربية والاسلامية ويرفضون معالجة الموضوعات المحرجة والحساسة . هناك المستشرقون المسيحيون الذين يدعمون التيارات المحافظة في الفكر الاسلامي باسم الدفاع عن القيم الروحية

المشتركة ضد الهجمات الإلحادية والمادية (٨) . وهناك المتسكّعون الذين استطاعوا بالكاد ان يتموا اطروحة دكتوراه تافهة ، ثم يحتلون بعدئذ كرسي الاستاذية في الجامعة لفترة طويلة . وهناك المثقفون اليساريون المناصرون للعالم الثالث والمليئون بروح السماح والمحبة للبلدان المستعمَرة سابقاً . وهناك الموظفون الكبار في الادارات الغربية الذين لا يتنازلون مطلقاً عن عروشهم لكي يترددوا على الأروقة الجامعية . وهناك الهواة الذين يريدون ان يتمتعوا على طريقة السواح بفرادة الشرق وأغرابيته وعبقه . . . بإمكاننا ان نفرِّع ونفصِّل الحديث اكثر في هذه اللائحة التصنيفية المختصرة التي تهدف فقط الى تبيان ان الاساتذة الباحثين الذين يجمعون بين الذكاء الألمعي والمعارف الواسعة وحسّ الدقة والصرامة العلمية والانشغال بهموم المجتمعات المدروسة والجرأة والتجرد عن أية مصلحة ، ويتمتعون بحسّ التواصل الانساني والرغبة في الانتاج والفعالية ، أقول إن أمثال هؤلاء هم نادرون جداً جداً .

صحيح ان المستشرقين ليسوا هم وحدهم الذين يتّخذون مثل هذه المواقف التي عددناها سابقاً . ولكننا مضطرّون لأن نلاحظ ان هناك فرقاً كبيراً بين اسلوب البحث العلمي المطبَّق على المجتمعات الغربية واسلوب البحث المطبَّق على المجتمعات الاجنبية . صحيح انه لا يمكننا ان نطلب من المستشرقين القيام بعمل تقع مسؤوليته بالدرجة الأولى على الباحثين العرب والمسلمين بالذات . ولكن يبقى مع ذلك صحيحاً أنهم بسبب من احتلالهم لموقع ثقافي مهيمن ، وبسبب من ممارستهم لنوع من الاستاذية الثقافية بحكم طبيعة الاشياء (حتى ولو لم يكن ذلك الا لأنهم يشرفون على أطروحات الطلبة العرب والمسلمين العديدين الذين يدرسون في الغرب) (*) ، فإن على المستشرقين أن يهتموا اكثر بالواجبات الادبية المترتبة عليهم والتي تفرضها مهنتهم. انهم يظلون متضامنين مع ثقافاتهم ومجتمعاتهم التي يوجهون اليها منتوجاتهم العلمية . ولكن جمهورهم وشعبهم قليلاً ما يقرؤهم ويظلون بذلك هامشيين حتى ضمن جدران جامعاتهم بالذات . ولهذا السبب يشعرون بالفخر والاعتزاز اذ يلقون صدى واسعاً واهتماماً لدى المجتمعات الاسلامية التي لا يفكرون فيها أبداً عندما يكتبون (**) . من المستغرب ألا يفكر

(*) ان منح شهادات الدكتوراه بسهولة للطلاب العرب في فرنسا وفي غيرها من بلدان الغرب يتخذ طابعاً احتقارياً لهؤلاء الطلاب ولبلدانهم بالذات. معنى ذلك عمقياً هو التالي: لا تحاولوا أن تفهموا شيئاً مهماً ، فالقليل يكفيكم ويكفي بلدانكم المتخلفة ، انكم لستم غربيين ، فاكتفوا بما لديكم ، ثم يكتفون . . .

(**) يُستقبَل المستشرقون الفرنسيون وغيرهم بشكل حافل في الجامعات العربية ومن قبل اتحادات الكتاب العرب وحتى من قبل الوزراء ورؤساء الجمهوريات ، ويؤخذ كلامهم وكأنهم يمثل الحقيقة العليا فيما يخص كل مشاكل العرب ! لكنهم في بلادهم لا يفعلون شيئاً يذكر لإسماع صوت العرب ضد الاصوات الحاقدة عليهم وعلى ثقافتهم وتاريخهم . لسنا بحاجة لذكر الاسماء هنا . . . اما المفكرون الحقيقيون المهتمون فعلاً بمشاكل العرب والمسلمين فلا يُواجَهون - في غالب الأحيان - إلا بالرفض والاحتقار وحملات التشويه والتشكيك .

احد بتجاوز هذه التناقضات من اجل ضمان انتشار الافكار وسيرورتها بشكل افضل بين عـالَمَيْنْ يستمر كل منهما في تشكيل صورة سلبية عن الآخر .

ان إهمال المستشرقين للجمهور الاسلامي مترجم بشكـل واضح عن طـريق عدم التـطابق المستمر لخطابهم مـع الحقيقة المعـاشة في المجتمعـات العربيـة والإسلاميـة . فعندمـا وعى بعض المثقفين المسلمين بشكل خجول بتاريخيَّة الاسلام بين عامي ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠ قدم لهم المستشرقون راديكالية النقد الفللوجي والتاريخاني . وعندما أحسَّ الوعي الجماعي بالحـاجة الى إعـادة الصلة مع الاسلام بصفته منهج حياة وغذاءً روحياً ، راحوا ينزعون الشـرعية والقـدسية عنـه ويسردون الوقائع بشكل ناشف (من المعروف ان هذه الممارسات خاصـة بالعلم الـوضعي الذي سـاد منذ القرن السادس عشر) . وعندما اندلعت حروب التحرير الوطنية راح المستشـرقون يقـولون بـأن المجتمعات المستعمرة هي قبلية وبالتالي لا تقبل بوجود حكومة مركزية ، ولا بوحدة وطنية قـومية ولا بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسيـة ، وكلها أشيـاء اتاحت ولادة الـدول القوميـة الحـديثة في الغـرب . وعندمـا استخدم المسلمـون الاسلام لشنّ ثـورة اجتماعيـة وسياسيـة راح الغرب او الاستشراق يسهب في الحديث عن تزمُّت الاسلام وتعصبه . . .

انني لا أقـول بأن كـل المستشرقـين قد انخـرطوا دائـماً في هذه السبـل . ولكني فقط أذكِّر باتجاهات عامة تميز حقبة بأسرها وتطبعها بطابعها اكثر مما أذكـر بأعمـال المفكرين الخـارجين عن الخط ، أو البحاثة المتبحرين الغائبين عن ساحة الحاضر وقضاياه .

لنبتدىء الآن بتحليل الخطابات الاسلامية والخـطابات الاستشـراقية من أجـل أن نوضـح بشكـل أفضل الأسبـاب العلمية والعقليـة التي تبقيها حتى هـذه اللحظة دون مستـوى متطلبـات التوثيق والدرس وتفحص أرضية الواقع والتاريخ المعاش .

II ـ الخطابات الاسلامية والخطابات الاستشراقية

ان الدراسة الدقيقة لنوعية وطراز كل من هـذين الخطابـين سوف تكـون جد مفيـدة . في الواقع ، إن التحليل الموضـوعاتي (الثيمي) الـذي قام بـه ج . واردنبرغ [٩] لا يكفي لتـوضيح البنـاء الضمني للفرضيـات التي توجِّـه انتاج المعنى في كلتـا الحالتـين . ينبغي إنجـاز وبلورة علم دلالـة (سيميائيـات) خاص بـالعلوم الإنسانيـة والاجتماعيـة ، وتـطبيقـه عـلى المجـال العـربي والاسلامي ضمن الاتجاه الذي كان ا . ج . غريماس قد اختطه سابقاً [١٠] .

نحن لا نستهدف هنا الإحاطة بكلية الخطابات المنتجة في هـذا الطرف أو ذاك . فتحليـل الخطابات الاستشراقية التي أُنتجت قبل مرحلة الاستقلال لم يعد له إلا أهمية تاريخية لمن يـريد ان يحدد مثلاً نظام الفكر (épistémé) الذي تنتمي اليه . يضاف الى ذلك اننا لا نستطيع ان نأخذ بعين الاعتبار هنـا الخطابـات الاسلاميـة المُنتَجة خـارج مدار التنـافس على المعنى الـذي افتتحه الاستشراق . هذه الخطابات بالذات تشكل مادة قراءات متنافسة ، وبالتالي صراعاً على التـأويل ينبغي علينا ان نفهم طبيعته ورهاناته . بهذا الشكل نكون قد حصرنـا المادة النصيـة (Corpus)

التي سندرسها والتي تخص النصوص العلمية المكتوبة من قبل باحثين مسلمين (أو عرب) ومستشرقين وتتناول جوانب مختلفة من الوجود الاجتماعي ـ التاريخي المرتبط بالظاهرة الاسلامية .

سوف نلاحظ ضمن هذه المادة النصية التي تبقى ضخمة جداً ان الخطابات التي نصفها بالإسلامية [١١] ـ لأننا لا نجد كلمة أخرى نصفها بها ـ هي محاكاتية ومُقلِّدة بدرجات مختلفة . إنها تحاكي مناهج الخطاب العلمي العربي وأدواته المفهومية وطرق تأليفه ومحاجته . وهكذا نستطيع ان نميز فوراً وبسهولة بين التشكيلة المعرفية الاستدلالية للنصوص العائدة للفترة الكلاسيكية او التقليدية وبين نصوص الفترة الحديثة . ان الحوار الدائر حول هذه الخطابات التي تُنعت بأنها إسلامية وحديثة في آن معاً ، وذلك طبقاً لارادة مؤلفيها ، يخص النقطة الحاسمة التالية : هل انتماء المرء الى الأمة الإسلامية يمنحه مصداقية ابستمولوجية خاصة يحرم منها غير المسلم ، وذلك فيما يخص كل خطاب يستهدف دراسة الاسلام كدين وكثقافة وتاريخ ؟ هذه هي الفرضية الضمنية التي تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقوم بها المسلمون والموجهة ضد الاستشراق [١٢] . يصل الأمر بالمسلمين أحياناً الى حد منع المصريين الاقباط مثلاً من حق مناقشة موضوع مثل **الفقه** يعتبر انه حكر على المسلمين وحدهم [١٣] . يضاف الى ذلك انه ليس من النادر أن يُصنَّف الباحثون المسلمون الذين يطبّقون قواعد النقد الابستمولوجي في دائرة الاستشراق مما يعني احتقارهم والحطّ منهم او من قدرهم (*) .

والمستشرقون الذين يحتقرون موقف المسلمين هذا هم الأكثر تجاهلاً للنقد الابستمولوجي . فهم يقارعون المسلّمات والفرضيات الاسلامية باليقين العلموي (scientiste). صحيح ان هذا اليقين العلموي يبقى ضمنياً ولا يكشف عن ذاته صراحة كما تفعل الخطابات الاسلامية ؛ ولكن يحق لنا وقد وصلنا في الحديث الى هذه النقطة تسجيل الملاحظتين التاليتين :

١ ـ ان المستشرقين ـ مع بعض الاستثناءات القليلة ـ يستمرون في تجاهل المكتسبات الايجابية لعلوم الانسان والمجتمع وعدم الثقة بها بحجة انها تمثل « زيّاً أو موضة عابرة » .

٢ ـ انهم يرفضون فتح مناقشة ابستمولوجية بخصوص ممارستهم ومناهجهم العلمية بالذات وذلك ضمن منظور نظرية المعرفة التي كانت ستضع حداً مرة واحدة والى الأبد للتصورات والقناعات الايديولوجية لكل منهم : انهم يرفضون القيام بذلك على الرغم من أن نقل المناهج والمفاهيم المتبلورة انطلاقاً من الثقافة الغربية وتطبيقها على ثقافة اخرى ينبغي ان يحرضهم بشكل مزدوج لفتح مثل هذا النقاش . ان من يمارس هذا العمل (اي عمل نقل

(*) يشير اركون هنا بشكل غير مباشر الى وضعه هو بالذات كباحث يطبق مبادىء العلم الابستمولوجي الحديث على الاسلام . ان الكثير من المسلمين المحافظين ينظرون اليه وكأنه مستشرق على الرغم من الفروق الواضحة التي تميزه عن المستشرقين ونبرتهم وأساليبهم .

المناهج) يعرف انه مضطر في كل مرة الى التحقق من إمكانية هذا النقل وصلاحيته . وفي حال نجاح النقل والتطبيق وإعطائه نتائج مثمرة ينبغي علينا ان نتجه نحو المقاربة التي تتجاوز ثقافة محددة بعينها لكي نقوم بمقاربة فوق ثقافية ، اي تشمل كل الثقافات البشرية(**) approche) transculturel) وهذه هي المنهجية المقارنة التي تتوصل الى نتائج انتربولوجية كونية .

لنحاول الآن ان نبين أهمية هاتين الملاحظتين ونوضحهما انطلاقاً من مثالين محددين . سوف نستعير المثال الأول من المستشرق برنار لويس ليس فقط لأنه انخرط دائماً في النقاش الدائر حول الاستشراق ، وإنما أيضاً لأنه أحد أفضل العارفين بتاريخ الإسلام . وأما المثال الثاني فقد قدّمه لنا كتاب حديث العهد خاص « بحياة النبي محمد » (١٤) .

لقد حصلت لي فرصة المشاركة مؤخراً مع برنار لويس في مؤتمر علمي هام عقدته اليونسكو لمناقشة موضوع « الرؤية الاخلاقية والسياسية للاسلام » . وكانت مداخلة برنار لويس بعنوان : « الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي » . نجد في هذا النص مزايا وملامح استاذ جامعة برنستون الكبير . نجد روحاً وذكاءً حاداً ومعلومات واسعة لا يعتريها النقص وسيطرة رائعة على فن الكتابة وتقديم الأفكار ، ومساراً واثقاً من نفسه لا يضيع مطلقاً وسط التبحّر العلمي الثقيل او التفكير المجرد أو الانحراف المنهجي . كما ونجد استعراضاً ماكراً يختبيء وراء رصانة الاستاذ . إن أولئك الذين يقدرون مزايا اللغة الانكليزية وبلاغتها يعترفون معي بأن قراءة برنار لويس او الاستماع اليه يُمثل متعة حقيقية .

ولكن فكره لا يذهب بعيداً في الشوط لكي يستنفد كل امكانياته . انه يظل فكر المراقب الدقيق أوالنبيه ، أي مجرد مشاهد لمسرح اجتماعي وتاريخي يمتنع عن الدخول فيه لكي يشاطر اهله الصعوبات والمسؤوليات والاكراهات والصراعات والآمال والانفعالات التي يعيشونها . . . انه باختصار يرفض ان يشاركهم قدرهم الجماعي ـ التاريخي . وبما ان الأمر يتعلق هنا بمسألة الدولة والفرد فإن الباحث المتضامن مع الرهان الفلسفي لهذين المفهومين لا يمكنه الاكتفاء ـ كما يفعل برنار لويس ـ بالنقل البارد لاعتقادات المسلمين وممارساتهم ومفرداتهم . لا شك في أنه يحق للمؤرخ ان يعيد بدقة تركيب حقيقة الماضي بل وينبغي عليه ان يفعل ذلك ، ولكن ليس له الحق في ان يتجاهل ان هذه الحقيقة هي دائماً مزدوجة . فهناك أولاً التصور العقلي المشكّل عن

(**) هذه هي الترجمة العربية التي اخترناها للتعبير الفرنسي (transculturel) . من الواضح أن اركون يقصد بذلك ان نجاح تطبيق منهج ما او مصطلح ما مبلور في الغرب على حالة خاصة في الثقافة العربية ـ الاسلامية يعني امكانية وجود نقاط مشتركة وبنيوية بين كل الثقافات البشرية . انه اذن يتوصل الى استكشاف ظواهر انتربولوجية . ان مشكلة الدارسين العرب تكمن هنا بالذات : كيف يمكن فهم المنهجية الغربية بشكل كاف وكيف يمكن تطبيقها بنجاح على تراثنا ، ليس كنوع من التبعية للغرب كما يظن بعضهم وإنما كنوع من المشاركة في البحث العلمي المعاصر من خلال وضع هذه المنهجيات على محك ثقافتنا وتراثنا .

هذه الحقيقة (عن الماضي) من قبل الفاعلين الاجتماعيين (Les acteurs)، اي المسلمين .
وهناك ثانياً الواقع الحقيقي المقنّع أو المُستبعَد بالذات من قبل اللغات أو الناس الذين يدّعون التحدث باسمه أو التعبير عنه . فالمستشرق ، إذ يكتفي بالسرد الأمين للغات الشائعة والظاهرة، يرفض في الواقع أن يأخذ الحقيقة المقنّعة أو المخفية بعين الاعتبار ويؤيّد الوهم الخادع بأنه يقدم معرفة مطابقة وصحيحة من وجهة نظر المسلمين أنفسهم ومن وجهة نظر المؤرخ الحديث الذي يتحدث عنهم في آن معاً . إن الشيء الخطير الناتج عن هذه العملية التمويهية هو أننا نحرم أنفسنا من القبض على الآليات الاجتماعية والنفسية والثقافية واللغوية العميقة التي أتاحت تقنيع الواقع وإخفاء وجهه الحقيقي . وهكذا يساهم المستشرقون في حرمان الفكر العربي أو الإسلامي المعاصر من الوسائل المنهجية الحديثة التي تمكّنه من تفكيك مناخ التصورات القديمة التي خلّفها الماضي . هذا التفكيك ملح وضروري لكي نعيد التفكير من جديد بالمشكلة الحاسمة للسيادة العليا التبريرية والسلطات السياسية في كل مجتمع .

لنتفحص عن كثب المقاطع الأربعة التالية من مداخلة برنار لويس :

(١) « **الشريعة هي القانون المقدس للاسلام** ، وهي تشمل كل مناحي نشاط الانسان وأعماله وتخص اذن بشكل طبيعي سلوك الحكومة بكل صيغها وأشكالها . وبما أن القانون او الشريعة بحسب **المفهوم الاسلامي** إلهية وثابتة لا تتغير ، فجزء القانون المتعلق بالحكم هو ايضاً ثابت لا يتغير . ان مهمة المشرِّع في هذا المجال من القانون وفي بقية المجالات ليست في أن يتأمل او ان يفكر ، ولا أن يبتكر او يخترع ، وإنما هي تتركز في صياغة القوانين بلغة واضحة وتأويلها عند الاقتضاء ، ثم تتركز في تحديد وتدقيق المبادىء العامة المصاغة في القرآن والحديث والمصادر الأخرى المعترف بها في التشريع الاسلامي .

(٢) إن رجال القانون في الوقت الذي بقوا فيه مخلصين للمبادىء الأساسية للقانون المقدس قد اختلفوا فيما بينهم أحياناً أو جددوا بخصوص الطريقة الأنسب لتفسير هذه القوانين وتطبيقها .

(٣) بحسب **التراث الاسلامي** ، فإن الدولة لا تخلق القانون وإنما هي بالذات مخلوقة ومحروسة من قبل **القانون الصادر عن الله** . والقانون يُفسَّر ويُطبَّق من قبل اولئك الذين يتمتعون **بالكفاءات اللازمة** .

(٤) الكتاباتُ السياسية للمدارس الأدبية والفقهية البراغماتية تنحاز في اغلبيتها الساحقة إلى جانب الدولة : أي إلى **جانب السيادة والطاعة** »[١٥] .

قبل أن ندرس هذا النص ونُعلّق عليه ينبغي ان نسجل ملاحظة شكلية اولى جديرة بالاعتبار . لقد كان المؤلف يتكلم أمام جمهور يسيطر عليه المسلمون المحافظون الحريصون إلى اقصى الحدود على اتباع الأرثوذكسية فيما يخص كل شيء يتعلق بالاسلام . ولهذا السبب كان مضطراً لأن ينقل بشكل حرفي مضمون ما يسميه بـ « المفهوم الاسلامي » معلناً بذلك حياديته . ان موقف الاستقالة الثقافية والعقلية هذا قد أصبح شائعاً لدى المستشرقين ، كلما راح الخطاب الاسلامي

« الارثـوذكسي » يوسـع من مجال سيـطرته وهيمنتـه . اننا نفهم ان يتخـذ المستشرق احتيـاطـات شفهية او خطابية عندما يتحدث أمام جمهور كهذا رغبةً منه في الحفاظ على التواصـل معه وعـدم إغضابه، ولكننا نؤكد مع ذلك على أن مسؤوليته الثقافية كبـاحث تبقى كاملة وليس لـه أيُّ عذر في التخلي عنها وخصوصاً اذا كان يتمتع بهيبة علمية عالية .

من هو الذي لا يرى ان الطريقة السكونية التي أبرز فيهـا برنـار لويس المفهـوم الاسلامي هنا تأتي لكي تدعم كل الاستراتيجيات الايـديولـوجية للدول المعـاصرة في بلدان الاسـلام ؟ انه يوحي لنا بأن الدولة المثالية التي أُنشئت واستمرت وحـوفظ عليها من قبـل القانـون المستلهم من الله هي مرجع صالح دائماً . تتصارع على هذا المرجع أو الدولة المثالية بالذات الأنـظمةُ المـدعوة إسلاميةً من أجل تثبيت شرعيتها ، وكذلـك تفعل قـوى المعارضـة المدعـوة إسلاميـةً أيضاً والتي تناهض هذه الأنظمة او الدول ذاتها : أنظر كمثال عـلى ذلك مـا يحصل الآن في إيـران وسوريـا والمغرب والجزيرة العربيـة ، الخ . . . والآن يجيء أسـاتذة أكسفـورد وهارفـرد وتوبنجن وروما والسوربون . . . لكي يتّخذوا في اغلبيتهم الساحقة موقفاً الى جانب الـدولة القـديمة والحـديثة ! وهم يفعلون ذلك عن طريق نقلهم الحرفي دون اي انتقاد لكتابات المؤلفـين القدمـاء الى اللغات الأجنبية مدعين حرصهم على الموضـوعية (!) أو بسبب الخوف والتقية .

حتى لو لم يكن المحلل الدارس (= المستشـرق) يشاطـر المجتمعات التي يـدرسها قـدَرها التاريخي فإن بإمكانه ، بل ومن واجبـه علمياً ، ان يفكـك مناخ التصـورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يُمَسّ تجبـر المخيالات الاجتمـاعية عـلى اجترار الممـارسات الجمـاعية وأساليب التبرير والأنظمـة الاعتقاديـة الباقيـة بمنأى عن أي تـدخل للفكـر النقدي . إن عمليـة التفكيـك (*) لا تستهدف فقط التـراث الاسـلامي ، وانمـا هي تفرض نفسهـا عـلى كـل مؤرخ حريص على تجاوز أسلوب التاريخ التقليدي الراوي (l'histoire — récit) من أجل أن ينخـرط في « انتربولوجيا الماضي » او في « اركيولـوجيا الحيـاة اليوميـة » [١٦] . ضمن هذا المـنظور تصبح رغبـة المستشرق في تجنب الممـاحكة الجـدالية مـع المسلمين الارثـوذكسيين ذريعـة لرفض تـطبيق مكتسبات الفكر المعاصر ومناهجه على المجال العربي والاسلامي .

إن مفهوم « القانون المقدس والإلهي » والثابت الذي لا يتغير والذي يخص بـطبيعة الحـال ممارسة الحكـومة وعملهـا بكل صيغهـا واشكالهـا ، ومفهـوم « الكفـاءات اللازمـة » لتأويـل هذا القـانون بـالذات ، ومفهـوم « السيـادة العليـا » التي تستلزم الـطاعـة ، كـل هـذه المفـاهيم قـد

(*) يعتبر مصطلح التفكيك (la déconstruction) من أهم المصطلحات في الفكر الحـديث . وهو يعـود في اصله الى هايدغر ، ولكن جاك دريدا استعاده وبلوره من جديد واستـطاع تعميمه بسـرعة عـلى الفكر الفرنسي المعاصر . ان دريدا يقوم بتفكيك الميتافيزيك الكلاسيكي في الغرب ، وهـذا ما يفعله اركـون فيما يخص الفكر الاسلامي الكلاسيكي والخطابات الاسلامية المعاصـرة . سوف نخصص دراسـة كاملة لفكـر جاك دريدا في الفترة القريبة المقبلة .

استخدمت بطريقة تُجمِّد الفكر وتسجنه في نوع من الفلسفة الماهيَّاتية (substantialiste) والجوهرانية (essentialiste) والتيولوجيا الدوغمائية التي ورَّثتنا إياها السكولاستيكية الإسلامية . نعم ان ارثوذكسية المستشرق قد تصل الى حد اهمال ديناميكية وحيوية الفكر الذي ساد القرون الهجرية الثلاثة الأولى وتجميد إبداعها العقائدي . وهو بذلك لا يحتفظ منها إلاّ بالهيكل الدوغمائي الذي عُمِّم وأصبح شعبوياً من قبل الأدبيات البراغماتية . كنت قد بيّنت في مكان آخر كيف انه من الممكن بل والواجب إعادة دمج كل الجهاز المفهومي وكل اخلاقية هذه التيولوجيا المجتزأة في تاريخيَّةٍ معينة تحدد لها وظائفها الايديولوجية الأولية وقصورها الفلسفي واخطاءها الكبيرة . اننا نهدف من وراء ذلك الى إعادة التفكير من جديد بمشاكل الدولة والفرد وايضاً بمشاكل التأويل العديدة والمخيفة (L'herméneutique). لن اعود الى هذا الموضوع مرة أخرى (١٧) . سوف ألحّ هنا فقط على الفرق بين النقد والفِللوجي التاريخاني الذي يثير الشكوك الكثيرة ازاء التراث الذي وصلنا ويحط من قدره ويزيد من تبعثره وانقطاعه دون أن يشق أي خط ايجابي لـ **إعادة التفكير** بنموذج العمل التاريخي (الاسلامي) الذي يصبح آنئذ غير فعال ويفقد حيويته واهليته ، أقول الفرق بين هذا النقد الفللوجي وبين مشروع تفكيك التراث الذي يهدف في آنٍ معاً الى التوصل لفهم افضل للماضي والى إرساء قواعد صلبة لفكرٍ وممارسةٍ تاريخية تكون اكثر احتراماً ومراعاة للواقعي الحقيقي (Le réel vrai). هناك خاصيّة اخرى للاستشراق تؤكدها لنا قراءة النص الذي نحن بصدد دراسته وتحليله وهي : تعميم العقائد واليقينيات والممارسات المشهود بمحدودية قاعدتها الاجتماعية وأفقها الايديولوجي الضيق وأساليب انتشارها التعسفية على مجمل الفضاء الجغرافي الاجتماعي الموصوف بالاسلامي . نقصد بالقاعدة الاجتماعية هنا طبقةَ رجال الدين المحدودة والتي انتجت النصوص التي تشكّل وحدها كل مادة عمل المحلل المستشرق . كل شيء يدل على أننا لا نستطيع معالجة مشكلة الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي ما لم نتفحص (أو ندرس) ديالكتيك قوى الأغلبية والاقليات في كل فضاء اجتماعي ـ سياسي . كنت قد تحدثت بخصوص المغرب الكبير عن الديالكتيك المستمر والدائم بين نوعين من العصبيات الشغّالة والمتضادة معاً وهما :

١ ـ العصبية الناتجة عن الترابط والتلاحم بين الأشياء التالية :

الدولة ـ الكتابة ـ الثقافة الحضرية العالِمة ـ الدين الأرثوذكسي .

تحاول هذه العصبية تقليص العصبية الثانية الناتجة عن التضامن بين ٢ ـ المجتمعات القبلية المجزأة ـ الظاهرة الشفهية (مجتمعات لا تعرف الكتابة) ـ الثقافات المدعوة شعبية ـ الارثوذكسيات المحلية المنعوتة بالهرطقة أو بالطائفية من قبل الدين الرسمي المنتشر في المدن والمراكز الحضرية (١٨) .

ان رهانات الصراع بين هاتين العصبيتين لا تخص فقط السلطة أو السيطرة الاقتصادية ، وإنما هي تخص ايضاً الهويات الثقافية ورؤى العالم والانماط الحضارية .

ضمن هذا المنظور نجد ان التضاد الذي يقيمه برنار لويس بين ما يدعوه بـ « التراث

المستبد والطمأنيني »[19] وبين « التراث العنيف والجذري » الذي يريد ان يقلب الأوضاع ليس حكراً على الاسلام وانما هو يمثل ظاهرة انتربولوجية .

ولذا ينبغي تحليل كل ذلك ضمن الاطار الواسع للجماعات العرقية ـ الثقافية التي كانت في طور الانبثاق والظهور والتي راحت تتصارع من أجل بقائها او توسيع نفوذها داخل الفضاء الجغرافي الشاسع الذي حاولت أن تسيطر عليه الدولة الامبراطورية (= الدولة الخليفِيَّة) . ان الفائدة العلمية والعملية الناتجة عن مدّ هذه التحليلات الى خارج النطاق الاسلامي التقليدي من اجل تجديد الفلسفة السياسية في الاسلام هي مهمة جداً ومُرتقبة من قبل الاجيال الشابة الراهنة المحرومة اكثر فأكثر من نظام مرجعي ذي مصداقية . هكذا نجد ان التعارض السني / الشيعي الذي يميل لأن يتخذ سياسياً معنى القبول بالأمر الواقع (السنة) او الاحتجاج والمعارضة (الشيعة) لن يعود يعالج من قبل مصطلحات تيولوجية مجردة وانما على ضوء المعطيات الأكثر إضاءة للانتربولوجيا السياسية[20] .

اما المثال الثاني الذي لفت انتباهنا فهو ايضاً غنيٌ بالدروس . اننا نشير هنا الى مؤتمر علمي خاص بالسيرة النبوية نظّمه مركز تاريخ الأديان في جامعة ستراسبورغ في اكتوبر ١٩٨٠ . وقد نشرت مؤخراً المداخلاتُ العشر التي أُلقيت في المؤتمر في كتاب صادر عن المطبوعات الجامعية الفرنسية بعنوان : **حياة النبي محمد** .

تشهد مجمل النصوص المنشورة بجلاء على الاستمرارية الابستميائية والابستمولوجية للخطاب الاستشراقي . اننا نجد فيها نفس المنهجية والاهتمامات النموذجية الخاصة بطراز محدد من المعرفة يتمثل في البحث عن المصادر والأصول وضبط سلسلة الناقلين (= الاسناد) واختزال « الحقيقة التاريخية » الى مجرد جرد للوقائع والتسلسل الزمني الدقيق ، ثم التمييز بين « ثلاث طبقات من التراث : الأولى تحتوي على مادة تاريخية جديرة بالتصديق ، والثانية مليئة بالأساطير المتنوعة والثالثة ذات اتجاه سياسي ودوغمائي (عقائدي) »[21] . وقد وُسِّع من مجال التحري والاستقصاء في هذه المداخلات لكي يشمل مصادر سريانية وإغريقية ، ولكنه مع ذلك بقي فللوجياً وتاريخانياً بشكل فاقع . ضمن هذا الخط لايزال توفيق فهد مستمراً بمنهجيته التوثيقية المعروفة في الاهتمام بمسألة التأثيرات والأصداء التوراتية والانجيلية التي أدخلها اليهود والمسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام في السيرة النبوية وفي التفسير والحديث والقصص والخطب .

اننا لا نهدف هنا إطلاقاً الى التقليل من أهمية هذا النوع من البحث وضرورته . انه يبقى لازماً ويفرض نفسه علينا ما دامت معرفتنا بالأوساط الاجتماعية ـ الثقافية في القرون الهجرية الأولى متبعثرة ومستندة اساساً على التركيبات الأدبية والتلفيقات الايديولوجية التي صنعتها الأجيال الأولى من المسلمين . يضاف الى ذلك ان مسألة صحة النصوص وقيمتها التاريخية لا تزال تطرح نفسها . ولكن ، إذا لم يكن هناك من احد يعارض المشروعية العلمية لفضول معرفي كهذا او لمنهجية كهذه ، فلا ينبغي ان يرفض أحدٌ ايضاً ضرورةَ استخدام المناهج المتعددة او المستحدثة والاشكاليات المختلفة بخصوص موضوع ذي ابعاد واصداء عديدة كموضوع السيرة .

هل هناك من حاجة للتذكير بأنه لا يمكن اختزال السيرة أو القرآن الى مجرد أشياء ساكنة للوصف، وسجنها في زَمَكان محدّد تماماً؟ على العكس، ان الأمر يخص هنا منتوجات اجتماعية ـ ثقافية ديناميكية ما انفكّت منذ تجلياتها الأولى تكوِّن العقليات وتثير الآمال وتوجه الممارسات والمصائر وتؤثر على أنماط الفهم والتعقلن والإدراك . فالنظرة (أو المنهجية) الفللوجية (*) تبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة وساكنة . إنها تمارس اختزالاً مزدوجاً : فهي من جهة ترفض ان تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي وتُفقِرُ بذلك الى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي ـ تاريخي كما وتفقر آليات إنتاجه . وهي من جهة ثانية اذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلفيها الفعليين ونفي كل ما عداها ، فإنها تشكل بذلك « حقيقة تاريخية » عقلانوية : اي مقطوعة عن الحقيقة الطريَّة المعاشَة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (= البشر = المسلمين) .

كيف يمكن لنا أن نقوم بمطابقة زمنية بين التاريخ الذي يُكتَب والكلية التاريخية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين ؟ كيف يمكن لنا ان نكشف في التاريخ المعاش عن الآليات الخفية التي تدفع بالفاعلين او البشر الى أن يحرِّفوا ويُؤسطِروا ويُنكِّروا بأنفسهم الشروط الحقيقية لوجودهم ؟ كيف يمكن لكتابة المؤرخ ان تدمج التصورات والخيالات التي تشكلها كل جماعة بشرية او طائفة عن ماضيها وتعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة التاريخية ؟ ثم كيف يمكن الأخذ بعين الاعتبار للعمليات الاجتماعية والأساليب اللغوية والبلاغية والأدبية التي تتيح تحويل الأحداث التاريخية والتصرفات والأشخاص العاديين الى نوع من الرؤيا المتحمسة والتمجيدية لهوية الجماعة ؟

ان هذه الاسئلة التي تشكل برنامجاً كاملاً للبحث لا تحاول فقط أن تجعل ممكناً التطابقَ الافضل والأكثر دقة بين كتابة المؤرخ وبين الحقيقة الواقعية الغزيرة للواقع المعاش (le vécu)

(*) هجوم اركون على المنهجية الفللوجية التي لا يزال يتبعها الاستشراق في دراسة التراث العربي ـ الاسلامي يندرج ضمن إطار الصراع العام الذي اثارته حركة النقد الجديد في فرنسا منذ حوالى الربع قرن . كان رولان بارت قد لخّص خبايا هذا الصراع ورهاناته النقدية والفلسفية وحتى الاخلاقية في كتابه الشهير : النقد والحقيقة (صدر عام ١٩٦٦) . من أهم مزايا التحليل الفللوجي ـ او فقه اللغة ـ التركيز على أحادية معنى النص واصله الايتمولوجي ، ثم دراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب القدماء على الكتاب المحدثين وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم . يضاف الى ذلك ان الفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفللوجي لا تهتم الا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخياً وتهمل الخيالات والأساطير والاحلام التي رافقت هذه الوقائع . أي باختصار انها تهمل ما يسمى اليوم بالبسيكولوجيا التاريخية . كان رولان بارت قد بين ان النص متعدد المعاني ، وأنه يوجد بالاضافة الى المعنى الاساسي والتاريخي للكلمة معانٍ ثانوية أخرى (= ظلال المعاني) لا بد من أخذها بعين الاعتبار في تحليل النص . انظر ايضاً كتابه عن راسين (صدر عام ١٩٦٣) .

وانما هي تهدف الى ابعد من ذلك . في الواقع ، اننا كلما اقتربنا في العلوم الاجتماعية من الوصف الدقيق والتفسير المطابق للحقيقة المعاشة ، كلما أثّرنا عمقياً بشكل أفضل على قَدَر المجتمعات المدروسة ومصيرها . لكي أفسر كل ذلك بشكل محسوس سوف اضرب المثال التالي . منذ أن كان ابن اسحاق قد شكل لكل المسلمين إطاراً من التصور الخيالي (وليس من المعرفة) للسيرة النبوية ثم شكل أنماط الادراك الحسي للعصر الافتتاحي الأول ، فإن الفكر الاسلامي لم يحاول ابداً أن يفكك البناء الايديولوجي (او القصر) المشاد بمساعدة العناصر والأساليب المتداخلة التي تنتمي الى الأسطرة والتقديس والتعالي والأدلجة [٢٢] . في السياق الحالي للمجتمعات المعاصرة المدعوة إسلامية تشهد ظهور اطار من التصورات والخيالات الاسطورية الموروثة عن ابن اسحاق وذلك على مستوى اجتماعي وسياسي واسع ، مع فارق انها تخضع الآن لتلاعب من نوع جديد . فهناك الآن تيارات ايديولوجية ضخمة تستغل الشحنة العاطفية التي لا تنضب للسيرة وذلك لأسباب دنيويّة محضة ، بسبب انها مقطوعة عن ظروف المعرفة الخاصة بالوعي الاسطوري . ذلك ان عقلية الناس ايام ابن اسحاق كانت منفتحة على العجيب المدهش (le merveil-leux) ومتقبلة له ، في حين ان الأمر لم يعد هكذا اليوم [٢٣] . اني ارى ان المهام الجديدة والابتكارية والتحريرية لمؤرخ الاسلام اليوم تتلخص فيما يلي : **اولاً** : ينبغي عليه ان يبين كيف ان عمل المخيال ووظيفته تتغلب اليوم كما في الأمس على عمل العقل الايجابي او الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفللوجي . وثانياً : ينبغي عليه أن يتتبع ويدرس العمليات المتكررة التي يعيد هذا المخيال انتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات . وأخيراً ينبغي عليه أن يدخل منهجية التعقلن والعقلنة ويطبقها على المجال العربي ـ الاسلامي الذي تُرك نهباً للعبة القوى العمياء الخاصة بالبسيكولوجية الجماعية العمقية [٢٤] .

ضمن هذا المنظور تتخذ التأثيرات والاصداء التوراتية والانجيلية الموجودة في السيرة ، والمماحكات الجدالية الواسعة التي حصلت بخصوص هذه السيرة عند الكتاب المسيحيين (انظر مداخلة ترويو وارغييرو) أقول تتخذ بُعداً آخر يختلف كثيراً عن ذلك البُعد الذي تريد ان تسجننا فيه فكرة التأثير او التركيبات الدوغمائية للتيولوجيين . اذا كان ممكناً ان نستعيد بخصوص النبي محمد الإثارات الخيالية المشابهة لتلك التي أثارها أنبياء التوراة أو يسوع المسيح ، فإن ذلك عائد الى انها تنتمي جميعاً الى نفس البنى الانتربولوجية للمخيال الذي ساد الفضاء العقلي لمنطقة الشرق الأوسط [٢٥] . ينبغي أن نتجاوز القصص والحكايات الخاصة بكل تراث توحيدي من هذه التراثات (يهودي ، مسيحي ، اسلامي) والتي أُلِّفت لغايات تبجيلية وجدالية ، وينبغي ان نتجاوز الشخصيات الرمزية الكبرى التي اصبحت رمزية ومتعالية عند كل واحد من هذه التراثات ، لكي نتوصل الى شيء أعمق وابعد يتمثل في المخيال المشترك الذي كان قد تلقى ونشر وعمّم ظواهرَ كلامِ الله والوحي والنبوة والرؤيا الأخروية والبعث والمعراج ، الخ . . . عندئذٍ وعندئذٍ فقط نخترق للمرة الأولى وبشكل حاسم الحدود القاسية التي تفصل بين هذه الاديان والتي رُسِّخت منذ قرون وقرون من قبل الأنظمة التيولوجية التي هدفت فقط للدفاع عن

مصالح كل طائفة واعلاء شأنها . إن انتقالاً كهذا من النظرة التيولوجية الى النظرة الانتربولوجية لا يمثل قطيعة ابستميائية فحسب ، وإنما هو يمثل ايضاً ثورة عقلية كاملة لما تُنجَز بعد .

III- المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي

ان الاستشراق إذْ اراد تشكيل مجال معرفي متمحور حول الكتابات المقدسة بشكل صرف ، وإذْ كدَّس معلومات ومعارف تكنيكية (تقنية) هائلة ؛ قد امتنع في الحقيقة عن استثمار وتحليل واقع المجتمعات المفترض انه يكرس جهوده لدراستها . انني لا أقول بأن الخطابات الاسلامية تنجح اكثر من الاستشراق في تحليل الواقع وتفسيره . على العكس ، انها تكدس التشكيلات والمعارف الايديولوجية التي لم تحظ حتى الآن بأية دراسة علمية مطابقة ودقيقة [٢٦] . لهذا السبب يبدو لي ضرورياً بلورة استراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الاسلامي .

كيف يمكن تحديد الفكر العلمي الذي نتحدث عنه هنا ؟ وبأي شيء يتميز عن ذلك الفكر الذي يدعي المستشرقون بكل اعتلاء وغرور الانتماء اليه بالامس واليوم ؟ هل يتميَّز بلجوئه الى استخدام مناهج خاصة او عن طريق مراتبية معينة في دقة المعرفة وصحتها ام بواسطة نمط العلاقة التي تربط بين الباحث ومادة بحثه وجمهوره ؟ ام هل يتميز ، اساساً ، بواسطة موقف المرء (او الروح) من قضايا المعرفة والعمل والممارسة ؟

سوف يقول المستشرقون ذوو الأعمال العلمية الاكثر غزارة وتنوعاً بأن هذه الاسئلة عديمة الجدوى . سوف يقولون : عوضاً عن التنظير ينبغي الانتاج والانتاج باستمرار (اي انتاج الاعمال والبحوث العلمية) . ذلك ان المعرفة العلمية تتقدم وتصبح اكثر دقة كلماانتجت اعمالاً علمية وتطبيقية محسوسة .

من المؤكد أنه ينبغي رفض الثرثرات المجردة الفارغة التي لا تستند الى اي عمل علمي ذي قيمة . ولكن ، ينبغي ألا ننسى ان رفض المستشرقين للبحث النظري والمنهجي واحتقارهم له عائد في اغلب الاحيان الى انهم يحتلون موقعاً محظوظاً (ذا امتيازات) بالقياس الى زملائهم من المسلمين الذين يبقون تحت مستوى المنهجية العلمية كثيراً . وبالقياس الى زملائهم من الباحثين الغربيّين الذين لا يملكون التخصص في الاسلام ، هذا التخصص الذي يؤهلهم لامتلاك المفاتيح السحرية للشرق [٢٧] ! يضاف الى ذلك عدم فهم عنيد ورازح خاص بالنفسية الاستشراقية . انهم يرفضون أنتستفيد المجتمعات الاسلامية والعربية من ايجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة المطبَّقة بكثرة على المجتمعات الغربية من قبل العديد من الباحثين والفلاسفة والتيولوجيين والكتاب والفنَّانين . وهم يرفضون بنفس الدرجة اجراء مناقشة ابستمولوجية مع هؤلاء الاخيرين وذلك لكي يحافظوا على سلطتهم العلمية المتمثلة في الاشراف على اطروحات الدكتوراه الوصفية (descriptive) والتضيفية والثقيلة . ان هذه الاطروحات تُفتِّت مساحات الواقع الاكثر اتساعاً والأكثر صلابة وتماسكاً الى نوع من الوقائع المتبعثرة . ان ما

دعوته بالخطاب الاسلامي الارثوذكسي (٢٨) ليس هو وحده الذي قوّى ورسّخ طيلة قرون عديدة مناطق المستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه (L'impensable , l'impensé) داخل الفكر الاسلامي ، وانما تميل الممارسةالعلمية الاستشراقية ايضاً الى منع الاستعادة النقدية التي لا بدّ منها من أجل تحليل الخطابات التي تمحورت حول الظاهرة الاسلامية منذ بداياتها .

لا يجيئنّ احدٌ ويقول بأن الاستشراق كان قد جرَّ على نفسه هجوم المسلمين وغضبهم لأنه ادخل المنهج النقدي وطبقه على تاريخ الاسلام . كنت قد بينتُ فيما سبق الفروق التي تفصل النقد الفللوجي المتبعثر والوصفي والمتسلسل تاريخياً (chronologique = الخطي) والمحصور بالخطابات الظاهرية فقط عن النقد الابستمولوجي الجذري والكوني (الذي يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية) والتفكيكي والمترابط والناسِف لكل الترسبات الايديولوجية حتى ضمن الخطاب الذي أُنتجه أنا بالذات . هل هناك من حاجة لأن اقول وأُكرر بأني لا أهدف الى الحطّ من الجهد العلمي للمستشرقين ؟ وانما اريد فقط وبكل بساطة ان أُقيم إجماعاً على ملاحظة أمر واقع ، ثم انطلاقاً من ذلك ان أحثّ على القيام بمهمة ضخمة تقع على عاتق الجميع . ان هذه الملاحظة تعني انه بسبب غياب البحث النظري والمنهجي عن ساحة الدراسات العربية والاسلامية . فالعلم المدعو بـ الإسلاميات (L'islamologie) لم يؤمّن لنفسه حتى الآن مكانة علمية محددة بدقة . فنحن لا نستطيع حتى الآن ان نحدد له حدوده واطرافه ، ولا مناهجه واشكالياته ، ولا نستطيع تحديد العلوم التي ينبغي على كل مختص بالاسلاميات ان يتقنها ويسيطر عليها بالضرورة . وأما المهمة المشار اليها آنفاً فهي عاجلة وملحّة لأن المجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة تتطلّبها وتنادي بها .

انها تتمثل في أن نستبدل بالمبادرات الفوضوية المبعثرة والعابرة والمعزولة والتكرارية وغير الدقيقة وذات الأغراض والنوايا غير العلمية، أقول ان نستبدل بهذه المبادرات والممارسات التي تتكاثر في كل مكان تحت ضغط الأحداث السياسية والاقتصادية الراهنة استراتيجيةً « منسقةً » « ومنتظمةً » لاستكشافِ العالم العربي والاسلامي ومعرفته بشكل علمي دقيق .

يمثل الفكر العلمي الذي ننشده موقفاً منفتحاً للروح تجاه المعرفة والممارسة باعتبارهما ذروتين مسؤولتين مترابطتين، ولكنْ متمايزتان طبقاً للمثل الاسلامي القديم الذي يقول: «اعلم بما تعمل ، واعمل بما تعلم » . ان هذا التوجه لا يعني ان الفكر او المعرفة ينبغي أن تتبع الممارسة دائماً إما لتوجيهها وارشادها وإما للاستضاءة بها . ذلك ان المعرفة هي عبارة عن جهد ديناميكي ومجاني للروح ، وهي مستقلة عن كل غاية مباشرة أو منفعة فورية ، ولكنها خزّاناً أو زخيرةً للمعنى . تكون موضوعة تحت تصرف الجميع . ثم انها تتغذى بالمقابل بالدلالات والمعاني والتجارب التي ينتجها البشر الفاعلون في المجتمع(*) .

(*) احد مظاهر المأساة في الحياة العربية الراهنة هو احتقار الفكر والمعرفة المعمّقة التي تهدف الى كشف =

لنتأمل الآن في مثال جديد استعيره هذه المرة من باحث مسلم هو : س . هـ . م جفري الذي ألف كتاباً (صدر عن مطبوعات لونغمان في لندن عام ١٩٧٩) حديث العهد عنوانه : **بدايات الشيعة في الاسلام ومراحلها الأولى** « The origins and carly development of Shi'a islam » نلاحظ ان سرد الوقائع والأفكار في هذا الكتاب المؤلَّف من احد عشر فصلاً يخضع لمبادىء التأريخ الاسلامي وقواعده المعروفة جيداً . يدعم هذه الطريقة أو يصححها بحسب مقتضيات المحاجة والتدليل استخدام الجهاز النقدي الخاص بالتاريخانية الاستشراقية . نجد في الكتاب تسلسلاً زمنياً وخطياً للأحداث ، وتركيزاً للأضواء على الشخصيات الشهيرة ، ثم المقابلة بين الشهادات المنقولة والنصوص على مستوى حرفية الدلالة والمعنى . ذلك ان الفللوجيا تقول بأنه لا يمكن ان يوجد للنص الا معنى واحداً. كما ونجد المؤلف يتبع القاعدة التي تقول بقبول الاحاديث اذا كانت قد أتت من عدة جهات (متواترة) وفضها اذا كانت قد جاءت من جهة واحدة (آحاد ، شاذ) . ثم انه يستعيد الاطار المفهومي والمصطلحي التقليدي كما هو دون ان يقوم بأي تفحص مسبق بخصوص نشأته التاريخية ومكانته الاجتماعية المتغيرة وشحنته الانتربولوجية ورهاناته الفلسفية ومفعوله الايديولوجي . فنحن نقرأ منذ الصفحة الأولى في الكتاب حيث يعلن عن تفحصه « للأسس المفهومية » العبارة التالية التي تفترض محلولةً احدى اكبر الصعوبات في كل تاريخ الفكر الاسلامي . يقول المؤلف : « بما أن النبي كان بشكل اساسي معلماً دينياً وروحياً ومُرسَلاً ثم في ذات الوقت وبسبب الظروف كان حاكماً دنيوياً ورجل دولة فإن الاسلام كان منذ ولادته المبكرة نظاماً دينياً وحركة اجتماعية وسياسية . انه - اي الاسلام - دين بشكل اساسي لأن محمداً توصل الى مرتبة رسول الله المبعوث من قبله لنقل رسالته الى البشر . ثم هو ايضاً حركة سياسية نظراً للمناخ والظروف التي نشأ فيها وترعرع » .

سوف اعود فيما بعد للتعليق على هذا المقطع المهم الذي يموضع الكتاب ككل ضمن اطار ابستميائي لا علاقة له بالمعرفة النقدية ، وإنما هو مرتبط بقوة **بالايمان الاسلامي الارثوذكسي** [٢٩] . ان المفاهيم القليلة المدروسة او المحلَّلة هي مفاهيم القرابة (اهل البيت ، قربى ، آل ، ذرية -) بحسب ما وردت في القرآن . هذا في حين ان الدراسة المنهجية النقدية لو

مجاهيل الواقع والتاريخ . ان المسيَّسين والانتهازيين وضيقي الأفق ينفرون من كل بحث جاد وعميق لا يتجاوب بالضرورة مع مطالبهم العاجلة وشعاراتهم السريعة المتقلبة . وهم يعتبرون ذلك هروباً من الواقع والمسؤولية !! لو انهم فكروا قليلاً لعرفوا أن هدف كل فكر حقيقي وجذري هو تشخيص الواقع والحاضر وفهم عناصره وآلياته الخفية ، قبل اي محاولة لتغييره .

وذلك لأنه لا يمكن تغيير الواقع قبل فهمه وسبر اغواره واكتشاف العلائق التي تربط الماضي بالحاضر ، أو تفصل بينهما . ان هذا الشيء لم يحصل حتى الآن في المجال العربي ، وربما لهذا السبب فشلت معظم محاولات التغيير السابقة .

لا ريب في ان الاحزاب السياسية ذات التنظير الهشّ والرديء مسؤولة عن اغلاق نوافذ الفكر والبحث وقمع حرية المبادرة الشخصية لدى الكثير من الشباب العرب . ينبغي التمييز بين الفعالية الحزبية والفعالية الفكرية التنظيرية وعدم إخضاع الثانية للاولى كما هو سائد .

حصلت كانت ستقودنا شيئاً فشيئاً نحو البنى (structures) والآليات العميقة للقرابة في المجتمع العربي السابق على الاسلام ، الشيء الأخطر من ذلك لدى المؤلف هو ان الأحداث الحاسمة التي تقود التاريخ في اتجاه شيعي او سني كانت قد بُرِّرت بالطريقة الآتية :

« ليس هناك اي مجال للشك في صحة هذه الأحداث التي نقلت من قبل مؤلفي كل المدارس الفكرية في الاسلام ، والتي تبدو معقولة في سياقها . وحتى لو كان المرء متحفظاً جداً وشكّاكاً الى ابعد الحدود فإنه لا يستطيع أن ينكر بأن هذه الأحداث التي تؤيد الإمام علي كانت واسعة الانتشار الى درجة أن أغلبية المؤرخين والمحدثين قد اضطرت لنقلها منذ زمن مبكر جداً » .

هكذا نجد أن المؤلف يتبنى بلاغية النقد الحديث ومفرداته ويعترف بالطابع التخميني او الظني لكل استنباط او استنتاج ، ولكنه على الرغم من ذلك يدفع بالتفسير في اتجاه محدَّد واضح (اتجاه شيعي) [٣٠] . لكن مناقشة الاطروحات الموجودة في الساحة تبقى معتدلة . وهناك رغبة واضحة لدى المؤلف في الاستفادة من كل النصوص والشهادات الممكنة ، وفي مقارعتها بعضها بالبعض الآخر من أجل التوصل الى الموضوعية . ومع ذلك فلا نستطيع القول بأنه قد استطاع ان ينقل النقاش الى أرضية جديدة ، والى حقل من المعرفة ودائرة عقلية وثقافية جديدة يكون فيها الشيعة والسنة **مُجْبَرين على التخلي عن محاجاتهم ومماحكاتهم التقليدية** [٣١] . عندئذٍ وعندئذٍ فقط يستطيعون افتتاح مجال جديد للبحث يمكن التوصل اليه عن طريق طبيعة التجربة التاريخية المعاشة والأهمية الانتربولوجية للمشاكل المثارة والبرهان الفلسفي للتعارضات العقائدية . لنعد الآن الى التعليق على المقطع الأول الذي استشهدنا به من أجل تحديد طراز المعرفة النقدية الذي يفتح للفكر العربي ـ الإسلامي آفاقاً جديدة .

ان مفاهيم مثل النبي او القائد الديني والروحي أو رسول الله أو حواري الله ليست واضحة إلا للمؤمنين الذين اعتادوا على تكرارها ضمن اطار المعارف والاعتقادات المرسَّخة والمثبَّتة خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى . والأمر يتعلق ، بالنسبة للمؤرخ ، في اكتشاف العوامل والاجراءات المعقدة التي اتاحت هذا الترسيخ او التثبيت . ان تحويل الأمر الواقع والحاصل المتمثل في انتصار الفئة الاجتماعية ـ السياسية الملتفَّة حول محمد في الحجاز الى نوع من المثال الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه في الفلسفة الدينية والسياسية معاً ، اقول ان هذا التحويل يمثل ممارسة شائعة ونموذجية تخص كل التركيبات الايديولوجية . ان هذه المنهجية او الممارسة بالذات هي التي كانت قد وجَّهت عملية إنجاز كل الأدبيات التاريخية التي يعتمد عليها المؤرخ الحديث (او المزعوم هكذا) من أجل التوصل الى استكشاف « بدايات » الشيعة او الاسلام بشكل عام . ان الحطّ من قدر هذا التأريخ لا يتمثل فقط بالشك في الصحة القطعية لهذه القصص او الحكايات ، وانما يتعدى ذلك الى تبيان كيف ان الإطار الأدبي لهذه القصص بالذات هو عبارة عن اداة هائلة لتحويل الممارسات التاريخية والشخصيات العادية الى نوع من النماذج العليا للمعرفة والسلوك . ان مصطلح التحويل او التحوير (la transformation) هو ذو دلالة

بالغة واهمية خاصة فيما يتعلق بالتحليل السيميائي للقصص . لم يحظَ علم التأريخ الاسلامي (L'historiographie) ابداً حتى الآن بتطبيق التحليل السيميائي عليه . هذا مع العلم ان هذا التحليل (أو هذه المنهجية) هو وحده القادر على تبيان الطاقات والامكانيات التأثيرية الهائلة لفن السرد (٣٢) الذي يؤدي الى تفكير الوقائع الاجتماعية التاريخية العادية والمبتذلة وتحويرها وتصعيدها وتحويلها الى نماذج مثالية عليا تشكل الهوية الثقافية للأمة او للجماعة .

ان الاستكشاف المتماسك والدقيق للمستوى التاريخي المستهدف بعبارة جفري التي يحدد فيها الإسلام بأنه عبارة عن « نظام ديني وحركة اجتماعية وسياسية في آن معاً » ينبغي ان يتجه في الاتجاهات التالية :

من الناحية التاريخية : ينبغي تحرير الفكر من اشكال التصور والادراك التي فرضتها الأدبيات الإسلامية (أو التراث الاسلامي) والتي رمت في ظلمات الجهل والجاهلية كل جوانب المجتمع العربي السابق على الاسلام . ان القرآن يشهد بشكل واضح على حصول صراع من أجل السلطة بين فئة اجتماعية في طور الانبثاق والظهور دُعِيَت « بالمؤمنين » وبين القوى التقليدية التي حُطَّ من قدرها تحت اوصاف من نوع « الكفار ، المنافقون ، المشركون الظالمون » ، الخ . . . انه ليس عدلاً ان نقرأ في تاريخ لاحق وبعد ان انتهت الأمور (àPosteriori) واصبحت امراً واقعاً هذا الديالكتيك الاجتماعي العادي والمعروف في كل المجتمعات ، اقول ليس عدلاً أن نقرأه من وجهة النظر التيولوجية المُثبَّتة من قبل رجال الدين لترسيخ وتدعيم سلطة الدولة المدعوة بدولة الخلافة . كان التأريخ الاستشراقي قد استبصر هذه الاخطار والتلاعبات الايديولوجية ولكنه لم ينجح في تحرير كتابته للتاريخ من غموض المفردات والتعابير المستخدمة في المصادر الاسلامية . ولم يميز الاستشراق بين المضامين الايديولوجية لهذه المفردات وبين الغاية التيولوجية المُفتَرضة ولكن غير المحقَّقة في الكتابات القديمة . وهكذا يتحدث المستشرقون ، بسهولة ودون اي تعمق يذكر ، عن الخلافة الاموية او العباسية وعن الخلفاء الراشدين وعن الدولة الاسلامية والقانون الاسلامي والتيولوجيا الاسلامية . . . يفعلون ذلك دون ان يوضحوا ويبرزوا المضامين التعسُّفية التي تنطوي عليها هذه المصطلحات اذا ما اخذنا بعين الاعتبار لكلية الحقل الاجتماعي والديني والسياسي والعقلي والثقافي الذي ينتشر فيه نوعان من العصبية كنا قد اشرنا اليهما آنفاً هما :

١ ـ العصبية الناتجة عن التلاحم والتضامن ما بين الدولة ـ الكتابة ـ الثقافة الحضرية العالمة (Savante)ـ الدين الرسمي .

٢ ـ العصبية الناتجة عن التلاحم بين المجتمعات القبلية ـ الشفهية (L'oralité) ـ الثقافات المدعوة شعبية ـ الأديان او الارثوذكسيات المحلية .

ان التعارض او التضاد بين هاتين العصبيتين المتمايزتين هو ذو ابعاد انتربولوجية ، اي انه موجود في كل المجتمعات البشرية . وقد كان موجوداً في مكة والمدينة ما بين عامي ٦١٠ ـ ٦٣٢

م . (اي في فترة الدعوة المحمدية) . كان الخطاب القرآني والمبالغات السيمانتية (المعنوية) والرمزية التي خلعتها عليه الأجيال اللاحقة قد حول الديناميكية الاجتماعية ـ التاريخية الموجودة في كل اوساط الحضارات الى نوع من الحقيقة الكبرى المتعالية . المقصود بذلك انه تم تحويل تجربة محمد البشرية المادية المحسوسة الى نوع من التجربة الفوق بشرية والمتعالية . نجد من الناحية التاريخية انه ينبغي ان نعيد للعصبية الثانية التي حوربت وقُلِّص من شأنها من قبل الدولة الرسمية أبعادها الواقعية والحقيقية . لقد حصل تهميش هذه العصبية القبلية او البدوية إما عن طريق الخطاب المسيطر واما عن طريق التصفية الجسدية لركائزها الاجتماعية والثقافية . نضرب على ذلك مثلاً الحربَ التي شنَّتها الدولة المركزية ضد الخوارج والشيعة ، او ما حصل للغات والثقافات غير العربية . ينبغي علينا في الوقت ذاته اظهار عمليات التعالي والتقديس والأسطرة في كتابات الثقافة الحضرية المرتبطة بمصالح الدولة المركزية .

لقد حصلت هذه العمليات من اجل ان تصبح مشروعية السلطة أقوى وأشد رسوخاً . نضرب على ذلك مثلاً السلطة السياسية للدولة ، او السلطة العقلية للمثقفين (الذين يعرفون الكتابة) او السلطة الثقافية للنخبة الحضرية التي تسكن المدن والعواصم او السلطة الاقتصادية للتجار وملاك الأراضي او السلطة الدينية للعلماء (= رجال الدين) او سلطة الأولياء والصالحين (المزارات) .

هكذا اذن يجيء التحليل الانتربولوجي لكي يقوِّي ويوسِّع ويعمِّق من نتائج التحري التاريخي والدراسة التاريخية [٣٣] . في الواقع ، اننا لا نستطيع ان نحلل بشكل جيد التجربة الدينية المرتكزة على حركة اجتماعية ـ سياسية اذا لم نستكشف مجال التقديس (le sacré) الذي تتجلى فيه وتستند اليه بشكل حرفي الممارسات الدينية ـ السياسية . وهنا نجد المثال النموذجي الأوضح على ممارسة الاستشراق لمنهجية معرفية مبعثَرَة وتخصصية مفتَّتة وتطبيقها على واقع حيّ وغني ومنسجم وذي استمرارية . ويستند الاستشراق بدوره على الممارسة العلمية الغربية التقليدية التي ابتدأت منذ القرن السادس عشر . لم يستطع المؤرخون والانتربولوجيون حتى هذا اليوم ـ على الرغم من محاولات التقارب المبذولة من قبل كلا الطرفين ـ النجاح في توفيق وجهات نظرهم بخصوص دراسة الواقع الاجتماعي وتحليله . فهذا الواقع يتطلب دراسة آنية بنيوية ودراسة تفصيلية تاريخية تبين لنا منشأه في آن معاً . هل كان محمد واتباعه الأول يولون للتقديس مكانة انطولوجية ووظائف رمزية وشعائرية وغايات عملية تجريبية وأنماط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي كان ـ اي التقديس نفسه ـ يتحلّى بها في بيئات المعارضين ؟ أقصد بالمعارضين هنا العرب الذين احتُقِروا وحُطَّ من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك والجاهلية والكفر . يضاف اليهم اليهود والمسيحيون الذين اتهموا بتزوير الكتابات المقدسة . لنحذر نحن فيما يخصنا من تقديم جواب تيولوجي على هذا السؤال الجديد والمبتكر . من المعروف ان الاسلاميات الكلاسيكية ـ اي الاستشراق ـ كانت تكرر هذا الجواب التيولوجي بكل كسل وملل . ان مهمتنا تتركز في الشروع بكتابة تاريخ للتقديس عند العرب ، ثم بشكل اوسع لدى كل المجتمعات التي اعتنقت الاسلام وذلك ضمن منظور تشكيل انتربولوجيا دينية وثقافية [٣٤] . والمناقشة

الملتهبة التي جرت بين الشيعة والسنة والخوارج تتجاوز كونها مجرد معارضة سياسية او حتى تيولوجية (٣٥) . انها راجعة اولاً وبشكل اساسي الى الروابط التي تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس . ما هي المكانة التي يحتلها التقديس في القرآن والسيرة والحديث ؟ وما هو التصور الذي شكلته عنه الفئات الاتنية والثقافية التي تنافست وتصارعت على السلطة بعد موت محمد ؟ ما هو سبب إلحاح الشيعة على سحر وجاذبية شخصية علي وذريته ؟ ثم ما سبب عدم التقديس النسبي لرئيس الدولة لدى السنة والخوارج ؟ ان الاجابة عن هذه الأسئلة على ضوء العقلانية السياسية او التيولوجية يعني اتباع المصادر الاسلامية القديمة في اهمال اهمية علم النفس التاريخي (la psychologie historique) . ينبغي ان نذكّر هنا بأن البشر أو الفاعلين الاجتماعيين (les acteurs sociaux) لا يتساءلون عن البواعث العميقة والنوابض الحقيقية لتصرفاتهم وسلوكهم . انهم يكتفون بتسمية أو بتحديد الاهداف الآنيَّة المباشرة والمرئيَّة المحسوسة لصراعاتهم ونضالهم . لهذا السبب نجد أن التاريخ الموضوعاتوي (*) (objectiviste) الذي يمارسه الاستشراق ويسلسل فيه كل الأحداث والشخصيات المعروفة في تاريخ الاسلام بشكل جاف يستمر في تجاهل التاريخ العميق الذي يحرك البشر دون ان يدروا .

لنختتم هذا الحديث بكلمة مختصرة عن الرهان الفلسفي لتلك المقولة الشائعة والمشهورة التي تقول بأن الاسلام لا يفرق بين الروحي والزمني او بين الديني والدنيوي . ويقولون ـ من مسلمين ومستشرقين ـ بأن هذه الخاصية قد ميزت الاسلام عن غيره منذ ولادته . نحن نعلم ان هذه الفكرة قد اصبحت شعاراً هجومياً في الخطاب الحالي « للثورة الاسلامية » . وقد ارادوا بها دحض الادعاء المغرور للغرب والمسيحية التي يُعتَقد بأنها « قد اعطت ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » منذ زمن طويل . إنني لا استطيع أن أتفحص هنا هذه المسألة الضخمة بكل أبعادها . سوف أقول فقط بأن الغرب والاسلام قد عرفا ممارسات مؤسساتية متعارضة فعلاً تتمثل في حالة الغرب بالفصل القليل او الكبير بين الذرى الدينية والذرى السياسية ، وفي حالة الاسلام في الخلط بين هذه الذرى . لكن الاسلام والغرب كليهما قد غمطا أو أخفيا الرهان الفلسفي لهذا الصراع (اي الصراع بين الروحي والزمني) . كانت البورجوازية الليبرالية والرأسمالية قد انتزعت السلطة من الكنيسة دون ان تجد بديلاً مصداقياً ومقبولاً للمسيحية التي كُبتت وأُبعدت وحُشِرت في الحياة الخاصة لوعي الفرد . اما في الاسلام فقد حصل العكس : فهو لم يعرف في تاريخه الا لفترة قصيرة وعابرة نهوض طبقة بورجوازية ، هي طبقة البورجوازية التجارية في القرنين الثالث والرابع الهجريين (٣٦) . وقد اضطرت مكتسباته الانسانوية (هيومانيزم) الهشة للتبخر بسرعة وترك الساحة كلها للارثوذكسية السكولاستيكية التي ثبَّتت وخلَّدت العقائد

(*) لا الموضوعي الذي يقابله بالفرنسية كلمة (objective) . من المعروف الآن أنه كلما اضيفت اللاحقة (iste) أو (isme) الى كلمة معينة كلما أصبح المعنى سلبياً . مثال على ذلك : (scientiste= علموي) في حين ان الاشتقاق الايجابي هو (علمي = scientifique) وكذلك الأمر فيما يخص كلمة (عقلانوي rationaliste) او (عقلاني rationnel) ، الخ . . .

والتصورات المجتزأة الضيقة والمشوهة الخاصة بالمناقشات الكبرى للفلسفة السياسية ، هذه المناقشات التي كانت تجربة محمد في المدينة قد افتتحتها . لهذا السبب فإني اصر على القول بأن مسألة السيادة العليا (L'autorité) والسلطات السياسية (Les pouvoirs)تمثل أحد المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي المعاصر سواء كان الأمر يتعلق بالمجال العربي او بالمجال الاسلامي . نحن نشهد اليوم في كل مكان أزمة مشروعية فيما يخص السلطات السياسية التي يتم التوصل اليها اكثر فأكثر إما عن طريق الاجراءات الشكلية الفارغة واما عن طريق الانقلابات العسكرية .

ان أي استكشاف تاريخي لأسس السلطة في الاسلام لا يمكنه إهمال الوضع الراهن . ولهذا فمن المهم ان نفكر ومفيد التفكير من جديد بكل موقع وبكل مرحلة من مراحل التطور من أجل تبيان حدودها او عدم مطابقتها للواقع وصحتها .

ان كل سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها . بل هي تذهب الى ابعد من ذلك : انها تنظم نوعاً من « المسرحة السياسية » (*) من أجل نشر وتعميم الوهم القائل بأنها تنتج الحقيقة وتحميها . لهذا السبب نجد أن السلطة قد استندت زمناً طويلاً في الماضي على الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي تفرض نفسها على الجميع ، واذن على السيادة العليا التي تجعل السلطة السياسية مقبولة من قبل البشر . ان الدين نفسه يختلط « بالماضي الجماعي المبلوَر على هيئة تراث وعلى هيئة أعراف او تقاليد . . . ثم على هيئة مستودع احتياطي للصور والرموز ونماذج العمل . انه ـ اي الماضي الجماعي ـ يتيح توظيف التاريخ المنمذَج والمجعول مثالياً والمركَّب والمُعَاد تركيبه بحسب الحاجة في خدمة السلطة الموجودة (الراهنة) . هذه السلطة تُسيِّر امتيازاتها وتحافظ عليها عن طريق الاخراج المسرحي لتراث محدد » (٣٧) .

كان الشيعة والسنة قد تنافسوا في صراعهم المتبادل على الاخراج المسرحي للتراث الذي خلَّفه محمد وذلك من أجل تحديد وايجاد سلطة مقبولة من قبل كل المسلمين ثم ممارسة هذه السلطة . ان دراسة تركيباتهم الايديولوجية وألاعيبهم واعتبارها بمثابة إخراج سينمائي أو مسرحي (mise en scéne) وليس نقلاً أميناً وصحيحاً للحقائق المؤسِّسة هو شيء ، أساسي جداً من أجل القيام بنقد فلسفي وبالتالي تاريخي لمفهوم السلطة في الاسلام . وعندئذٍ يفقد الصراع العتيق بين الشيعة والسنة والخوارج كل اهلية تيولوجية (لاهوتية او دينية) . لقد تم تخليد هذا الصراع وتأبيده عن طريق التاريخ المثالي المُنَمْذَج (من نموذجي) والمركَّب والملفَّق حتى بمساهمة بعض انواع الاستشراق طبقاً للحاجة والضرورة . وعندئذٍ يقوم التاريخ بوظيفته التطهيرية

(*) المصطلح بالفرنسية هو : (dramaturgie politique) وهو مأخوذ من كتاب جورج بالانديه الذي بعنوان :

—Le Pouvoir sur scéne .Balland . 1980 .

(Catharsis) ويستطيع الفكر الاسلامي ان يفتتح آفاقاً جديدة دون أن يُحدِثَ القطيعة مع مراسيه أو حباله الأنطولوجية المترسخة في القرآن .

* * *

استطيع ان اضرب امثلة عديدة اخرى من أصول الفقه والتفسير والتأريخ وفلسفة اللغة وعلم الاخلاق والأدب وحتى من فن العمارة وتنظيم المدن (٣٨) ، لكي أبين كيف ان الاستشراق لا يستطيع ان يتجاوز الحدود الابستميائية والابستمولوجية المسجون فيها إلّا إذا ساهم بشكل كامل في بلورة الاستراتيجيات المتغيرة والفاتحة للفكر العلمي الجديد . ولكني اعتقد أني تحدثت بما فيه الكفاية في الصفحات السابقة من أجل تحديد الاتجاه المرجو وشق الطريق نحو ما سوف أدعوه بالممارسة المتضامنة للمعرفة . إني أرجو ألا يغضب زملائي المستشرقون - وخصوصاً أصدقائي منذ زمن طويل - من بعض العبارات الحادة غير الموفَّقة التي قد تكون وردت في حديثي والتي املاها عليَّ نفاذ الصبر وطول الانتظار . أقصد بذلك انتظار مجيء الوقت الذي يتعاون فيه الباحثون المسلمون واولئك الذين نستمر في تسميتهم بالمستشرقين بسبب عدم وجود كلمة اخرى لوصفهم بها . إننا نتلهف لمجيء الوقت الذي يتعاونون فيه جميعاً في مناخ من الثقة والمودة الحارة والتعاون المثمر . فالمجالات المعرفية البكر التي لم تُكتَشَف بعد عديدة وواسعة جداً . وهي بالتأكيد تؤمِّن متعة عقلية كبيرة لكل الباحثين المساهمين ، بالاضافة الى الراحة النفسية والمعنوية . ولكنْ ، مع ذلك يبقى صحيحاً ان الكتابة العلمية كالكتابة الأدبية هي عمل من أعمال التضامن التاريخي . وهذا يعني ان الباحثين العرب والمسلمين هم المسؤولون بالدرجة الأولى عن حلّ مشاكلهم وفهم واقعهم وماضيهم . ضمن هذا المنظور نتساءل : كم هو عدد المستشرقين الذين يستطيعون السيطرة على تضامنهم الطبيعي مع قوميتهم وجنسيتهم التي يشاطرونها قدرها التاريخي لكي يُبْدُون تضامناً مع شعبٍ آخر وقَدَرٍ تاريخي آخر كانوا قد اختاروا ان يستكشفوه . . . ويفهموه ؟ انني إذ اطرح هذا السؤال اريد أنْ اشير الى مدى العَظَمة الممكنة والضعف المفهوم الذي يعتري كلَّ محاولةٍ للفهم مطبَّقة على ثقافات الآخرين .

الفصل السابع

المراجع والهوامش

(١) انظر الكتب التالية :

1 — C . A . O . Van Nieu wenhuijze

Between glorious past and un certain future . Essays on the Prospects and bazards of a come — back of the Middle East as a world civilisation . Napoli 1981 .

2 — J . P . CHARNAY : Les contres — orients on comment penser l'autre selon soi . sindbad 1980.

3 — Malcolm H . Kerr , editor , Islamic studies : A tradition and its problems , Malibu , California 1980 .

4 — M . Rodinson : La fascination de l'islam , Maspéro 1980 .

ان الانتقـادات العربيـة للاستشـراق لا تستند عمـوماً الا عـلى بعض المؤلفات الغـربية المقـروءة في ترجمتها العربية فحسب .

(٢) وهذا ما كنت قد اشرت اليه سابقاً في مقالتي التي بعنوان : نحو اسلاميات تطبيقية الموجودة في كتـاب قيد الصدور : نقـد العقل الاسـلامي . مطبـوعات ميـزون نيف اي لاروز باريس ١٩٨٤ . انـظر ايضاً كتابنا : قراءات القرآن . نفس الدار ١٩٨٣ .

(٣) اقصد بهذا المصطلح المختصين بالاسلاميات بشكل خـاص . اما المستعـربون الـذين يهتمون بـاللغة فيثيرون خصوماتٍ أقل . ولكننا نلاحظ انهم انتـظروا طويـلاً قبل ان يـطبِّقوا عـلى دراسة اللغـة العربيـة مناهج الألسنيات الحديثة .

أنظر :

— ARABICA , Etudes de linguistique arabe , numéro spécial,1981 / 2 — 3 .

(٤) أنظر :

— M . ARKOUN : Le Kemalisme dans une perspective islamique .

هذه الدراسة منشورة في كتاب بعنوان :

— ATATÜRK , fondateur de la Turquie moderne . UNESCO , 1983 .

(5) — E . W . SAID : Governing Islam , How the media and the experts determine how we see the rest of the world , Newyork 1981 .

هنا نجد ادوار سعيد يدرس موضوعاً محدداً ومحصوراً بشكل افضل ، كما انه أكثر ملاءمة لنقد الثقافة المهيمنة للغرب . في حين ان هذا لم يكن هو الحال فيما يخص كتابه عن الاستشراق .

(6) — **M . ARKOUN** : Les fonctions de la religion : L'exemple de L'épante .

في كتاب نقد العقل الاسلامي المذكور آنفاً

(٧) ان العمل الهائل الذي انجزه فؤاد سيزغين (باحث تركي يشتغل في المانيا) والذي ظهر منه حتى الآن ثمانية اجزاء لا يلبي الا جزئياً المشروع الاكثر طموحاً والذي يتمثل في جمع وتصنيف وتحليل مجمل الانتاج في اللغة العربية من مخطوطات ومطبوعات .

(٨) وهذا هو الحق الذي يطالب به ج . م . ويكنز .

(٩) انظر : **L'islam dans le miroir de l'Occident** , Mouton 1961 —.

(١٠) انظر : **Sémiotique et sciences sociales** . seuil , 1976 —.

(١١) اقصد بذلك انها مُنتَجة من قبل مسلمين حول مواضيع تخص الاسلام وضمن الاطار الابستميائي للاسلام .

(١٢) مع ذلك فمن المناسب ان نلاحظ ان الاحتجاج يتجاوز الاطار : اسلام / غرب . ان الأمر يتعلق بمحاولة كل ثقافات العالم الثالث ان تدافع عن نفسها ضد التبعية والتهميش والتبعثر الذي تسببه عقلانوية الثقافة الغربية المهيمنة وتقنياتها الساحقة . وقد ابتدأت الآن قطاعات متسعة اكثر فاكثر من المجتمعات الغربية تقوم برد فعل ضد الفكر الميكانيكي والتجاري والاختزالي والمهيمن الذي عممته الحضارة الصناعية .

(١٣) حصل هذا الشيء للمأسوف عليه الاستاذ شحاتة اثناء حضوره ندوة علمية في القسطنطينة بتركيا .

(١٤) لم ينشر نص برنار لويس حتى الآن . يمكن الاطلاع على رده على ادوار سعيد في المصدر التالي :
The Question of orientalisme في مجلة . The Newyork Revew of Books , 24 june 1982.

يمكننا أن نعلق طويلاً على هذا النص الذي أجده متطرفاً ومبالغاً فيه . ينتهي نص لويس بالتأكيد التالي : « إن أفضل نقد للاستشراق وأكثره نفاذاً أو متانةً هو ذلك النقد الذي يصدر عن المستشرقين انفسهم ، وسيظل الأمر هكذا . . . » هكذا نجد ان مقالتي التي اكتبها هنا قد سُخِّفت مسبقاً من قبل برنار لويس لأني أحتل موقعاً تاريخياً وثقافياً وابستمولوجيا مختلفاً عن موقع المستشرقين الذين يشير اليهم برنار لويس ! . . .

(١٥) هو أنا الذي يضع خطاً تحت المفاهيم التي تحتاج الى اعادة بلورة من جديد قبل توظيفها واستخدامها .

(١٦) أستعير هذين المصطلحين من جورج دوبي . ان أعمال هذا المؤرخ الكبير قد طبِّقت بشكل كامل هذين المفهومين ونتمنى لو يتاح للمجال الاسلامي ان يستفيد من تطبيقات ودراسات كهذه .

(١٧) انظر كتابيَّ :

1 — **Lectures du Coran** (1983)

2 — **Critique de la raison islamique** (1984) , Maison neuve et La rose , Paris .

(١٨) كنت قد تحدثت مطولاً عن هذا التضاد في مقالتي التي بعنوان : « الفكر العربي والمناط حضوره في

المغرب الاسلامي » . الموجودة في كتاب : نقد العقل الاسلامي .
(١٩) ان الصفة : « مستبد » تبدو غامضة ، انظر مقالتي التي بعنوان : « السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام » الموجودة ايضاً في كتاب نقد العقل الاسلامي .
(٢٠) وخصوصاً ضمن الاتجاهات التي افتتحها جورج بالانديه في كتابه :

— **G . Balandier : Antropologie politique** , P . U . F , 1969 .

— **G . Balandier : Le pouvoir sur scène** . Balland , 1980 .

أنظر فيما بعد ما سنقوله بخصوص الشيعة .
(٢١) انظر :

— R . G. Koury, citant un travail de R. Sellheim . P . 28 .

(٢٢) اريد ان أوضح ان هذه المفاهيم مرتبطة بممارسات (او عمليات) اجتماعية ـ لغوية ينبغي تحليلها تاريخياً واجتماعياً وسيميائياً عن طريق المنهجية التي افتتحها بيير بورديو في كتابيه :

1 — **Pierre BOURDIEU : Ce que parler veut dire , L'économie des échanges linguistique** , Fayard 1982 .

2 — **Le sens pratique** . Minuit , 1980 .

(٢٣) انظر دراستي التي بعنوان : هل نستطيع ان نتحدث عن الغريب المدهش في القرآن ؟ هذه المقالة موجودة في كتاب : قراءات القرآن .
(٢٤) انظر :

— **E . S . Sabanegh : Muhammad « Le prophète » portraits contemporains** . Egypte , 1930 — 1950 . J . Vrin .

(٢٥) يكتفي المؤلف بالوصف والتصنيف والاستشهاد دون ان ينخرط في التحليلات النقدية التي تستطيع وحدها موضعة الانتاج الاسلامي المعاصر بالقياس الى النصوص القديمة والى الشروط الحديثة للمعرفة التاريخية .
(٢٦) ان الاستشراق ، تماماً كالمنهجية الاسلامية ، اذ يستمر في اعطاء أولوية الاهتمام للنصوص الكلاسيكية الكبرى ولجانبها العقلاني او المعتبَر هكذا يبني بذلك ثقافة خيالية وهمية منقطعة عن القوى اللاعقلانية وقوى المخيال التي ما انفكت تمارس ضغوطها وتأثيرها حتى على النخبة .
وكتابة تاريخ متوازنة للعقل في المجال الاسلامي لم تَحصُلْ بعد . هل هناك من داع للقول بأن التغيير الذي ادعو اليه هنا يخص اليهود والمسيحيين الذين يستخدمون تراثهم التيولوجي بشكل ايديولوجي ودوغمائي تماماً كما المسلمين . مع ذلك هناك جهود واعدة من الناحية المسيحية الغربية . انظر :

— **Initiation à la pratique de la théologie** , Cerf, 1982 .

(٢٧) افكر هنا ببعض الاستثناءات التي أفضل عدم تسميتها لئلا أغضب اولئك الذين لم أسمّهم .
(٢٨) هذا ما يوحي لنا به المقطع المذكور في الحاشية رقم (١٤) والمنقول عن برنار لويس .
(٢٩) انظر « مفهوم العقل الاسلامي » في كتاب « نقد العقل الاسلامي » .

(٣٠) لقد اخترت عن قصد باحثاً مسلماً من أجل ان ابين ان الهدف من دراستي وكلامي هذا هو ابستمولوجي ولا يأخذ بعين الاعتبار اطلاقاً الانتماء المذهبي أو الثقافي . يضاف الى ذلك أني احرص على تبيان ان الباحثين المسلمين الذين يقلدون الاستشراق الكلاسيكي يجمعون اخطاء هذا الاستشراق واخطاء نظام الفكر الاسلامي المحافظ .

(٣١) كنت قد تحدثت فيما سبق عن الخصام السني / الشيعي في مقالتي التي بعنوان : « نحو إعادة توحيد الوعي الاسلامي » الموجودة في كتاب « نقد العقل الاسلامي » .

(٣٢) انظر :

— P . Ricoeur : 1) Temps et récit . Seuil , 1983 .

2) La narrativité . CNRS , 1982 .

(٣٣) افكر هنا بشكل خاص بأعمال مدرسة الحوليات الفرنسية وخطها الفكري في كتابة التاريخ . يتمركز اصحاب هذا الاتجاه في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في العلوم الاجتماعية . باريس .

(٣٤) انظر أعمال جوزيف شلهود . انها تبقى دون مستوى البرنامج الذي نطمح اليه .

(٣٥) ان مكانة التيولوجيا لا تزال تنتظر تحديداً . هل هي خطاب تأسيسي للأمة او الطائفة ؟ أم تشكيلة ايديولوجية ؟ ام البحث عن حرية الروح الجذرية التي تُفلت من كل روابط السلطة بما فيها سلطة اللغة لكيلا تهتم الا بالله المطلق ؟ ان الإرث التيولوجي للفكر الاسلامي يجبرنا اليوم على إعادة النظر جذرياً بمكانة التيولوجي اللاهوتي ووظيفته .

(٣٦) انظر :

— M . ARKOUN : L'humanisme arabe au IV siècle de l'Hègire . J . Vrin 1982 . 2e édition .

(٣٧) انظر : جورج بالانديه : السلطة على المسرح . مصدر مذكور سابقاً .

(٣٨) انظر :

— M . ARKOUN : Construction et signification dans le monde islamique , in Mimar Concept Media , Singapour , 1983 / n° 7 .



الفصل الثامن

الإسلام والعلمنة

إحدى مشاكل « الاسلاميات التطبيقية »

إن الموضوع الذي اختير للنقاش في هذه الجلسة والمتعلق « بالاسلام والعلمنة » يندرج ضمن إطار بحث واسع متعدد الجوانب كنا قد أسميناه بالاسلاميات التطبيقية (*) . استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان : **الانتربولوجيا التطبيقية** . وبحوثنا تسير في الخط نفسه .

ما الذي نعنيه « بالاسلاميات التطبيقية » ؟ في الواقع إن هذا المصطلح ليس فقط مفهوماً جدالياً يناقض **الإسلاميات الكلاسيكية** (الاستشراق) التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص . كلنا يعلم أن كتابات غزيرة قد تركزت في ذلك الوقت حول الاسلام والمجتمعات الاسلامية . قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون . مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها . إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة ، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه . وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية ، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للاسلام . إننا نشهد اليوم ظهور نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الاسلامية نفسها . هنا تكمن نقطة الانطلاق الإجبارية للاسلاميات التطبيقية .

ينبغي ألَّا يفهم مما تقدم أنه يشترط في الباحث الذي يسهم في هذا المجال أن يكون مسلماً . إن هذا خطأ يجب أن يدان فوراً . المهم في الأمر هو أن يكون الباحث منتمياً إلى قدر

(*) كتاب روجيه باستيد المشار اليه هنا هو التالي :

— **Roger Bastide : Anthropologie appliquée** . éd . Payot , 1971 .

والاسلاميات التطبيقية هو عنوان المنهجية التي يتبعها اركون والتي تختلف الى حد كبير عن منهجية الاستشراق او الاسلاميات الكلاسيكية . للمزيد من التوسع حول هذه النقطة انظر الفصل الأول من كتابه « نحو نقد العقل الاسلامي » والذي بعنوان : « نحو اسلاميات تطبيقية » .

ومصير تاريخي محدد . عندما يعيش المرء قدراً كهذا بطل بعده الجماعي ، فإنه سوف يتأثر حتماً به ، وسوف تكون نظرته وتحليلاته مختلفة حتماً عن نظرة وتحليلات المراقب الخارجي الذي لا يعيش هذا القدر التاريخي . وعلم الاجتماع يعلمنا أن المجتمع يتكلم ، وهو إذ يتكلم فأنما ينطق لغة خاصة به وطالعة من أعماقه، وينتج عن ذلك عمل متكامل يمارسه المجتمع على نفسه . ينتج عن ذلك نوع جديد من الخطاب ، من الفهم والتحليل . هذا ما نشاهد حدوثه اليوم في المجتمعات الإسلامية التي نالت استقلالها والتي يترتب علينا مهمة طرح مشاكلها ومحاولة حلها. لكي تجيب عن الأسئلة الملحة التي تطرح عليها، نشاهد هذه المجتمعات تحول نظرها نحو ماضيها وتراثها . لكنها عندئذٍ تجد نفسها أمام فراغ نظري كبير بسبب عدم توافر الأدوات الملائمة التي تمكنها من القبض على هذه المشاكل ثم محاولة فهمها وحلها .

إذ تستدير هذه المجتمعات الاسلامية نحو ماضيها فإنها سوف تصطدم حتماً بهذه الكتابات الاستشراقية المذكورة آنفاً. هذه الكتابات التي أُنتجت من قبل الآخرين ولا تزال تُنتج حتى اليوم. وهكذا تحصل المواجهة التي لا يمكن لأي مجتمع إسلامي أن يتجنّبها . ونظراً لتقدم البحث العلمي في العالم الغربي ، فالمجتمعات الاسلامية تجد نفسها دئماً تحت الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي . إن الاسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنةَ . ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثّقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقاً ، وإنما هي تريد أيضاً أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الاسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية .هذا هو الهدف المزدوج للاسلاميات التطبيقية . فهي من جهة ، تريد أن تتموضع د خل هذه المجتمعات الاسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة ، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية ، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية . إن الباحث المتخصص في مجال الاسلاميات التطبيقية ينبغي عليه أن يبقى مشدوداً « إلى » ، ومنخرطاً تماماً في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الاسلامية لكي يستطيع أن يتحدث عنها ويدعي مسؤولية فهمها .

لماذا نولي ـ داخل هذه الاسلاميات التطبيقية ـ أهمية قصوى لموضوع حاسم كـ « الإسلام والعلمنة » ؟ في الواقع إن أهمية موضوع كهذا ليست علمية أو نظرية فحسب ، وإنما هي حياتية ومعاشية . ينبغي ـ لكي نحل هذه المشكلة في الاسلام ـ القيام بإعادة نقد لمفهوم العلمنة ، نقداً فلسفياً كما كانت قد استخدمت وطبقت في فرنسا . في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والاسلامي بشكل عام . إنها ، كما نعلم جميعا ، مسألة لا تزال تطرح نفسها في فرنسا أيضاً . لكنها بالطبع ملحة أكثر في أرض الاسلام ، وذلك من أجل تشكيل الدولة ، بالمعنى الحديث لكلمة دولة . كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقهافي مجتمعاتهم ، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعاتٍ لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها .

هنـا ينبغي أن نفرق مـا بـين العتق (أو القِـدَم) L'archäisme والتقليـد traditionalisme . إن كلمة « عتيق » تعني كل مـا يجيء من الماضي بمـا فيه مـاضي ما قبـل الاسلام ، أي العقـائد والتصـرفات السـابقة عـلى الاسلام . أمـا « تقليـدي » فهي تعني كـل مـا هـو متعلق بـالتـراث الاسلامي الذي راح هو الآخر يتجمّد ويتقولب في شكل بنى عتيقة متحجرة . هكذا تـلاحظون أننـا لا نريـد إطـلاق حكم قيمـة فيـما يخص هـاتـين الكلمتـين ، أو تغليب « التقليـدي » عـلى « العتيق » ، وإنما نريـد الاشارة إلى مجـالين ينبغي استقصـاؤهما واستكشـافهما . ينبغي اكتشـاف كيف راح العتيق والتقليـدي يتداخـلان ويشكلان بـذلك حـالات معقدة ، أي حـالات متخلفة تتحول إلى عقبات تحول دون نهوض وتشكل الدول الحديثة .

إن مسـألة العلمنـة تشغل في الـواقع تفكـير جميع المسؤولـين في شتى قطاعـات المجتمع . لكنْ ، عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعـطاء الحلول للمشاكـل المطروحـة يومياً ومعاشياً ، فإنهم يلاحظون أن هذا الإطار النظري الفكري غائبٌ تماماً . تنقصنا في الواقـع المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنـة قد طـرحت نفسها داخـل هذه المجتمعات الاسلاميـة . ينقصنا أيضـاً المراجـع الفلسفية المـلائمة لإنجـاز هذه المهمـة ، ذلك أن الاسلام لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنـة كما نفهمهـا اليوم . هـذا لا يعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تُعَش حياتياً أو لم تُعرَف في بيئات الاسلام .

هذه هي إذن ـ ولنكرر ذلك مرة أخرى ـ مهمة الاسلاميات التطبيقية في أن تؤسس الاطار النظري والفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجـريبي واقعي ومحسوس ، لكنْ غير منظَّرٍ لها .

مثال مزدوج للعلمنة : تركيا ولبنان

لتوضيح المعطيات النظرية السابقة سوف نستشهد بتجـربتين تـاريخيتين تبينـان مدى أهميـة المسألة المطروحة : مسألة العلمنة . لدينا أولاً **التجربة التركية** .

بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة ، راح كمال أتاتورك ينجز ثورة علمانية حقيقيـة في بلد كان ولا يزال متشدداً في إسلامه .

كان أتاتورك قائداً عسكريـاً سبق أن درس في فرنسـا وعاد منهـا ممتلئاً بـالحماس لـلأفكار الفرنسية ، ومشبعاً برؤيا علمانية نضالية . ثم أراد تطبيق كل هذا على تركيا الخارجة مهزومة من الحرب . لتحقيق ذلك أصدر مجموعة من القوانين الصارخة كإلغاء السلطنة التي كانت تمثل نوعاً من الشرعية الاسلامية المستمدة من الخلافة . نقول ذلـك على الـرغم من أنه ينبغي عـدم الخلط بين السلطنة والخلافة . شكل هذا القرار ضربة قاسية للأمة الاسلامية . ثم خلق جمهورية تركية على غرار النموذج الغربي وألغى التقويم الإسلامي الهجري . ثم ألغى الحروف العربية في الكتابة مما نال من المنـاخ السيميائي ـ التصوري لشعب بـأسره . ثم حـلّ وزارة الشؤون الدينيـة وكل

الجمعيات الدينية وألغى تدريس الدين في كل المدارس ، وأخيراً فرض القبعة الأوروبية بديلاً عن الطربوش ، الخ . . . .

هكذا تلاحظون أن هذه التجربة قد ذهبت بعيداً في جرأتها . لكنها لم تكن في الواقع إلّا « كاريكاتيراً » للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقاً . لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التي دوَّخته ، مما يفسر العودة الدينية العنيفة بدءاً من عام ١٩٤٠ . راح التيار الاسلامي يسترجع مواقعه بقوة بدءاً من هذا التاريخ . ونلاحظ أمام أعيننا اليوم أن الأمور قد وصلت ، نتيجة لأسباب سياسية واقتصادية وثقافية ، إلى مرحلة من التطرف الديني تمثل ردَّ الفعل على الفاصل العلماني القصير الذي أدخله أتاتورك بعنف . إنه لمن الممتع والمفيد جداً أن نطيل التأمل في هذه التجربة التي جرت كلياً في أرض الاسلام ، وفي إطارٍ ثقافي وديني اسلامي بحت .

أما التجربة الأخرى التي توضح لنا أهمية العلمنة والحاحها فهي بالطبع لبنان . كلنا يعلم مأساوية الأحداث التي تدور هناك . فالمثال اللبناني ذو أهمية قصوى بالنسبة لبحثنا . ذلك أننا نشاهد فيه ظواهر التطرف تبلغ مداها. هذه الظواهر التي يمكن أيضاً ملاحظتها في بلدان أخرى من الشرق الأوسط كمصر وسوريا والعراق حيث توجد أقليات مسيحية ضخمة . إنها مسألة التعايش بين الطوائف المختلفة . هذه المسألة التي لا يعرفها المغرب حيث ترسَّخ منذ أمد طويل نوعٌ من الوحدانية الطائفية . هذا على الرغم من وجود أقليات يهودية ضعفت كثيراً فيما بعد .

نجد في لبنان إذن أن التوتُّرات والمشاعر الهائجة تبلغ حداً أقصى لدرجة أن العلمنة تبدو فعلاً وكأنها الحل الوحيد له . إن الذين يطرحونها اليوم في لبنان هم خصوصاً المسيحيون . ينبغي أن نتساءل لماذا . إذا ما تفحصنا النموذج اللبناني عن كثب فإننا نجد أن جماعتين دينيتين متعادلتين في العدد تقريباً كانتا قد شكلتا وطورتا رؤيا شاملة عن نفسيهما، كل على حدة. هكذا راحت كل جماعة ترسخ قيمها الخاصة بنوع من العصبية والانغلاق . هذا التأكيد للذات ولقيمها ولتفوقها على الآخر (الفئة المقابلة) نجده جلياً في نظام التعليم والتثقيف الممارَس في كلا الجهتين بدءاً من المرحلة الابتدائية (أي من الطفولة) وحتى المرحلة الجامعية . إن هذا لأمرٌ خطيرٌ جداً . في الواقع ، إن أي حل للمشكلة اللبنانية ينبغي أن يتخذ كخطوة أولى له إلغاء نظام التعليم الممارَس في كلا الجهتين . إن المثال اللبناني يشبه وعاء صغيراً ضيقاً ، أو كوناً مصغَّراً تجري فيه الأحداث بشكل مكثّف جداً . كل شيء فيه متوتر حتى النهاية وخصوصاً بسبب التعقيدات العالمية الناتجة عن الصراع العربي ـ الاسرائيلي .

هذا المثال المزدوج ـ تركيا ولبنان ـ يبيّن مدى أهمية المشكلة المطروحة : مشكلة الاسلام والعلمنة . لكنْ ، ينبغي الاهتمام بهذه المسألة ليس فقط من أجل أهداف جدالية ومماحكات كما هو الحال غالباً ، أو من أجل ممارسة استراتيجية القوة والسيطرة على الآخرين . في الواقع إن هذا ما يحدث في لبنان . ذلك أننا نجد أن أولئك الذين يدعون للعلمنة من أجل تجاوز الروح الطائفية والصراعات الناتجة عنها هم خصوصاً المسيحيون الموارنة . ودعوة كهذه تبدو عندئذ

مشكوكاً فيها قليلاً ، خصوصاً إذا ما علمنا أن الموارنة يحتلون موقعاً في المجتمع اللبناني متفوقاً جداً من الناحية الاقتصادية والثقافية على المسلمين . هذا يعني أن المسلمين ، على عكس الموارنة ، لا يمتلكون الإمكانية الثقافية من أجل إعادة التفكير في الاسلام ضمن توجّه علماني . ينقصهم من أجل القيام بذلك كل الجهاز التصوُّري ومناهج العمل التي يمكن لها أن تؤدي إلى فكر علماني مختلف عن الظروف الصراعية العمياء التي تمت فيها تجربة كمال أتاتورك (*) .

هكذا نلاحظ أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار مسألة الإطار الاجتماعي ـ الثقافي الذي يمارس فيه تأملٌ حقيقيٌ وفعّال فيما يخص العلمنة . لكي يصبح تأملٌ كهذا ممكن الوجود في الناحية الاسلامية فإنه يبدو ضرورياً طرحُ المشكلة بكل أبعادها ، وباستقلال كامل عن استراتيجيات السيطرة التي توجه هذه الفئة أو تلك . ينبغي إذن طرح المشكلة في مكانها المناسب ، أي ضمن إطار الصراع الاجتماعي ـ السياسي الناشب في كل المجتمعات الاسلامية بين « المحافظين » و « التقدّميين » . في كل مكان من هذه المجتمعات نلاحظ تشكّل وارتسام هوة كبيرة بين الجناح الناهض الذي يقبل كل الإصلاحات الجذرية ، وجناحٍ آخر يقف في وجه كل تغيير ويرفضه محتجاً بأسباب موصوفة بأنها دينية . هكذا نجد أنفسنا في مواجهة إشكالية عامة لا يمكن للاسلام بعد اليوم أن يتجاهلها أو يخفيها إذا ما أراد أن يستمر في الوجود في مجتمعات دخلت مرحلة التحديث والتغيير .

الخلافة : الأصل التاريخي وعملية التسويغ أو التبرير

لكي نضيء الإشكالية المطروحة (إشكالية العلمنة) ينبغي علينا أن نطرح مسألة الخلافة . صحيح أن هذه المسألة تخص التاريخ ، لكنها أيضاً كانت قد ولّدت صراعاتٍ ومناقشاتٍ ملتهبة التي إذا ما استعدنا قراءتها من وجهة نظر التاريخ النقدي أمكننا طرح العلمنة بشكل جديد ضمن التجربة الإسلامية. فالخلافة تحيلنا إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم « الدولة الاسلامية » . قد يكون هذا التعبير الأخير مدعواً للزوال لأنه يتضمّن ، سلفاً ، موقفاً سلبياً من العلمنة .كانت قضية الخلافة قد أثارت محاولة جريئة لعلمنة الفكر الاسلامي من قبل المفكر

(*) لتوضيح موقف أركون أكثر فيما يخص هذه النقطة فإنه ينبغي القول بأن انفتاح الموارنة على الثقافة الغربية من خلال المسيحية كان قد أدى بهم إلى ترسيخ فكرة أن المسيحية قد فصلت الروحي عن الزمني منذ البداية : هذه الفكرة أسطورة ولا تمثل الحقيقة التاريخية . ثم إن الواقع التاريخي والحاضر أيضاً يؤكدان لنا أن الموارنة ليسوا بأكثر علمنةً من المسلمين . ينبغي أن نلاحظ أن المسيحية الشرقية ليس لها الموقف نفسه أو التراث نفسه كالمسيحية الغربية فيما يخص مسألة العلمنة . إن العلمنة هي إنجاز غربي مرتبط بالتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي في فرنسا وإنكلترا ثم في المانيا وذلك بدءاً من حركات الاصلاح والنهضة في القرن السادس عشر ثم نتيجة لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وأخيراً الحركة العلمية ـ الصناعية التي شهدها القرن التاسع عشر . ولذلك فعندما يقولون بأنهم متقدمون على المسلمين في هذه الناحية فإنهم يدعون ادعاءً غير صحيح . إن مناقشة مسألة العلمنة كما طرحت في لبنان هي جدالية وسياسية وليست مناقشة علمية ـ ثقافية .

المصري علي عبد الرازق عام ١٩٢٥ . ينبغي مواصلة هذا العمل من جديد وذلك على ضوء الانتربولوجيا السياسية (*) التي افتتحها جورج بالانديه . سوف نقدم هنا بعض الإيضاحات المبدئية . هناك ثلاثة مصطلحات ينبغي تفحّصها . الأول مصطلح الخليفة الذي يقابله بالفرنسية تماماً كلمة (vicaire). فالخليفة هو نائب النبي الذي يضمن استمرارية وظائفه . يوجد هنا معطى ألسنيّ أساسي . أما المصطلح الثاني فهو الامام الذي هو ، تعريفاً ، الشخصُ الذي يقود المؤمنين أثناء الصلاة ويحدد اتجاه مكة ويتقدم عليهم . إنه قائد روحي أيضاً . أما المصطلح الثالث فهو السلطان الذي يعني الشخص الذي يمارس السلطة بالمعنى السياسي الدنيوي . هكذا نلاحظ أن معاني هذه المصطلحات واضحة الاختلاف . إن المصطلحين الأوّلين يتضمنان مسؤوليات روحية وزمنية في حين أن المصطلح الثالث يعني فقط ممارسة السلطة المكتسبة عن طريق القوة والتي تستمر بفضل القوة . هكذا نكون قد حقّقنا التمييز ما بين الخلافة والسلطنة اللتين كثيراً ما يخلط بينهما وذلك بسبب أن السلاطين الأتراك كانوا قد ادعوا ميراث الخلافة .

ينبغي وقد وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة أن نتجنب خطأ شائعاً ومنتشراً جداً في الأدبيات الاستشراقية ، وعند المسلمين على السواء ، والذي يقول بإن الاسلام لم يعرف أبداً في تاريخه التفريق ما بين الزمني والروحي . هذه فكرة ثابتة منغرسة في نفوس المستشرقين وعند الجمهور الغربي ككل . إذا لم نتخلص فوراً من هذه النظرية فإنني أقول لكم بصراحة إن لقاءنا هذا لن يكون له أي معنى .

في الواقع ، كما سنرى بعد قليل ، فالأشياء ليست بسيطة إلى هذا الحد . لقد وجدت سابقاً في المجتمعات المدعوّة إسلامية تجاربُ معمَّقةٌ يمكن لنا أن نصفها بالعلمانية . لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتيتها ، ولم تلقَ في يوم من الأيام لها تنظيراً .

لنعد إلى التاريخ ، إلى ما حدث تاريخياً بالفعل والذي أدى إلى ولادة الخلافة . كان النبي محمد قد مات عام ٦٣٢ م بعد أن عاش عشرين عاماً كاملة مع من حواليه تجربةً فريدة كان فيها القائدَ والموجِّه . هذه التجربة التي يمكن تسميتها بـ « تجربة مكة والمدينة » انطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي خاصة بأعمال قائدٍ لجماعة محددة في مجتمع محدّد . إننا نستخدم قصداً كلمة « تجربة » ، ذلك أن الأمر يتعلق فعلاً بمجموعة من المواقف العملية المحسوسة المعاشة من قبل رجل قائد ضمن جماعة بشرية . هذه المواقف العملية ، والتصرفات الشخصية القيادية ، وسوف تتخذ فيما بعد قيمة مثالية نموذجية ، وسوف يؤثر ذلك على كل الأحداث القادمة .

في عام ٦٣٢ وبعد اختفاء النبي مباشرة ،كان لا بد لمسألة استمرارية التجربة من أن تطرح نفسها . مَنْ الذي يستطيع مواصلة التجربة دون نقص أو خوَر ؟ هكذا طرحت مسألة

(*) Geoages Balandier: Anthropologie politique , P . U . F . éd 1969 .

الخلافة نفسها . في الواقع ، إن صراعات دموية عديدة سوف تحدث دون انقطاع منذ عام ٦٣٢ م وحتى تاريخ إلغاء الخلافة ثم السلطنة فيها بعد من قبل أتاتورك عام ١٩٢٢ م .

إن الإشكال النظري الذي طرحته مسألة إعادة إنتاج النموذج (إنتاج التجربة : تجربة مكة والمدينة) لم يُحَلّ أبداً في تاريخ الإسلام بالشكل المشروع ومن وجهة نظر تيولوجية . هذا ما يدعونا إلى التأكيد بأن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله **كانت سلطة زمنية مضبوطة (أو موجَّهة) من قبل السيادة الدينية** . هذه حقيقة مهمة جداً تعاكس تلك التصورات الكبرى التي رسخت في أذهان الجماعات الإسلامية كلها . هكذا تلاحظون كم هو مهم دور الباحث المحلِّل للأمور في تعرية الأوهام الباطلة . إننا لا نريد أن نكتب التاريخ على هوانا ، وإنما نريد فقط أن نرى وأن نعرف ماذا حدث **بالفعل** منذ بدء التجربة التأسيسية وحتى اليوم . أنتم تعلمون أن الألسنيين يتحدَّثون عادةً عن عملية تفكيك اللغة . بالمقابل فنحن كمؤرخين نستطيع التحدث عن تفكيك التاريخ (تفكيك كتابة التاريخ La déconstruction de l'histoire) . إن هذا المنهج في التحليل يخلّصنا بلا ريب من تلك الأوهام الراسخة التي اشتغلت في التاريخ كقوى جبارة ، قوى ذات أثر حقيقي واقعي ، لكنها وهمية في نظر الروح العلمية الباحثة (*) .

إننا سنحاول ـ هذا ما نفعله في كل بحوثنا ـ تفكيك مجموعة كبيرة من الوقائع والمفاهيم والتمثيلات والتصورات التي كانت قد فرضت نفسها تدريجياً وكأنها الحقيقة التي لا تناقش . لقد رأى فيها المسلمون السابقون ـ واللاحقون أيضاً ـ سلسلةً من الأحداث المنسجمة المتناغمة والمعاني والعِبَر التي تستأهل أن يناضل الإنسان من أجلها بل وأن يموت في سبيلها . لنلاحظ فوراً أن هذه الظاهرة ليست خاصة بالإسلام فحسب ، وإنما نجدها في أماكن أخرى وفي كل المجتمعات البشرية . هكذا نجد أنفسنا اليوم كمؤرِّخين أمام مسألة إعادة النظر في الذات ، أمام مهمة تشريح الوعي الجماعي لكي نستطيع الاجابة عن هذا السؤال الضخم الذي يتحدّى المؤرخ ـ الفيلسوف وهو :

ماالذي حدث بالضبط حتى وصلنا إلى هنا ؟

أي ما الذي حدث بالضبط حتى تشكّلت في الذاكرة الجماعية (في الوعي الجماعي) هذه الصورةُ المثالية اللاتاريخية للتاريخ الاسلامي ؟

كان المؤرخون السابقون والفقهاء التيولوجيون قد نسجوا حكاية مسلسلة للاحداث التي جرت منذ وفاة النبي مؤكّدين على شرعية الخليفة الذي كان عليه أن يتحمل مسؤوليات النبي .

(*) يُفرِّق اركون هنا بين الأسطورة والتاريخ ، وعلى عكس الوضعيين المتطرّفين الذين لا يأخذون بعين الاعتبار إلا الوقائع الثابتة والأحداث الفعلية الجارية ، فإنه يولي أهمية كبرى للأسطورة في دراسة التاريخ . كان الفكر الانتربولوجي الحديث قد ركز كثيراً على أهمية التصورات والخيالات المحركة والمجيّشة للبشر والجماهير ودمج كل ذلك ضمن منهجيته . هذا ما يرفض المستشرقون الفللوجيّون ان يأخذوه بعين الاعتبار حتى الآن .

هذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه في حين أننا نجد تاريخيـاً أن الخلافـة ، بعد ٦٦١ م ، كانت قد اكتسبت سلطتها فعلياً وبالقوة على أرض الواقع وليس قانـونياً أو شـرعياً (Un pouvoir du fait et non pas du droit) .

فسلطة الخلفاء السنة تماماً كما الخلفاء الشيعة كان لها دائماً من يناقضها ويحتـجّ عليها . إنها إذن خلافة زمنية صرفة كما كان قد بين ذلك على عبد الرازق في كتابه المشهور « الإسلام وأصول الحكم » . كان هذا المؤلِّف قد استعرض عدداً كبيراً من الـوثائق التـاريخية القـديمة جـداً . لكن بسبب أن تعرض للتيولوجيا الرسمية السائدة ، فإن « زندقتـه » قد أدينت ، وكتـابه قـد حُرِق ، وشخصه طورِدَ .

ما هي إذن الحقيقة التاريخية بخصوص هذا الموضوع ضمن حدود إمكانية الوصول إليها ؟ إنها تتـركّز في أن النبي قـد عـرف أربعـة خلفـاء حكمـوا في المـدينـة من سنـة ٦٣٢ م إلى سنـة ٦٦١ م .

هؤلاء الخلفـاء هم : أبـو بكـر (٦٣٢ ـ ٦٣٤) ، عمـر (٦٣٤ ـ ٦٤٤) عثمـان (٦٤٤ ـ ٦٥٦) وعـلي (٦٥٦ ـ ٦٦١) . ثلاثـة من هؤلاء الخلفاء مـاتوا قتـلاً . إن القتـل في نـظر عـالم الاجتماع هو فعلٌ ذو دلالة بالغة . أما فيما يخص التيولوجي فإنه حدث عابر من حوادث التاريخ سبَّبه أناسٌ أشرار خرجوا عن طريق الحقّ ، طريق الله . كل الكتابات الارثوذكسية تعطي صورة نموذجية ومثالية عن الخلفاء الأربعة الأول . إنها لا تقدم إطلاقاً أيَّ تحليل سوسيولوجي ـ تاريخي للأحداث .

طبقاً للتراث المتواتر ، فإن الخلفاء الأربعة الأول كانوا قد انتخبـوا من قبل أصحـاب النبي مباشرةً . لكن ، من الصعب أن نعـرف تاريخيـاً كيف حدثت الأمـور بالفعـل . ينبغي بالتـأكيد دراسة آليات الوصول الى السلطة في المجتمع العربي للقرن السابع الميلادي، وذلك بالتركيز على مسألة العصبيات القبلية . كـانت هذه العصبيـات قد لعبت دوراً كبيـراً في الوصـول إلى السلطة وممـارستها . إن النبي نفسـه ينتمي إلى عـائلة محـددة هي بنـو هـاشم أحـد أفخـاذ قبيلة قـريش المشهورة. ونحن نعلم أن دعوته وتبشيره كانا قد لقيا معـارضة العـائلة المنافسـة وهي بنو سفيـان التي كانت تمارس السلطة آنذاك في مكة . وعندما طرحت مسألة الخلافة بعد وفاة النبي كان كلٌّ من الفخذين موجوداً على الساحة ومستعدّاً لخوض الصراع . كل التاريخ المتولّد فيـما بعد يحمـل سمات هذه المنافسة الأولية ، وصولاً إلى المنـافسة التي لا تـزال مستمرة حتى اليـوم بين السنّـيين والشيعيين . سوف نعود إلى ذلك فيما بعد .

لكن الصـورة تتعقد أكـثر فأكـثر بدخـول عامـل ثالث في الصـراع هو الأنصـار الـذين احتضنوا النبي في المدينة عندمـا جاءهم لاجئـاً . هؤلاء الأنصار ينتمـون إلى قبيلة أخرى ، ولهم طموحاتهم السلطوية أيضاً . إننا لا نستطيع أن نخفي إلى الأبد هـذه الحقائق السـوسيولـوجية ـ التاريخية التي ضمنها أو ضدَّها سوف تشقُّ الفكرةُ الاسلامية طريقَها . هنـا وضمن مسرح معقّـد كهـذا ، كانت مسـألة الخـلافة قـد طرحت نفسهـا وحُلَّت بشكلٍ أو بـآخـر (كمحصلة للقـوى المتصارعة) . عبر كل هذه الصراعات أخذت فكـرة ضرورة وجـود القائـد المُلْهَم ، الذي يقف

فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها أيضاً . لكن ، في الوقت الذي كانت تشقّ فيه طريقها ، كان عليها أن تتعامل مع مختلف أطراف الصراع ، أي مختلف القوى الاجتماعية ـ القبلية الموجودة على الساحة . خلال ثلاثين عاماً حدثت صراعات ترجمت أحياناً على صورة القتل (من عام ٦٣٢ ـ ٦٦١ م) .

لكن هذا كله لم يمنع الفكرة الاسلامية من أن تشق طريقها وتفرض نفسها مستندةً بشكل أو بآخر على الظاهرة القرآنية . منذ عام ٦٦١ ، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة حصول ما سمّاه المسلمون **الفتنة الكبرى** او **الانشقاق الأكبر** . يعترف الجميع بهذا الانشقاق ، السنّيون كما الشيعيون . كان معاوية الذي ينتمي تاريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء . لقد استطاع أن يحذف عليّاً الذي سقط قتيلاً من ساحة الصراع . وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي . كان معاوية في الأصل حاكماً لسوريا التي فُتحت عام ٦٣٦ م ، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق . يعتبر هذا العمل ذا دلالة بالغة ، كما لو أن البابا مثلاً قد نقل البابوية من روما إلى تورين . هكذا وصلت **السلالةُ الاموية** إلى الحكم واستمرت قرابة القرن ، أي حتى عام ٧٥٠ م . كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلاّ عملاً واقعياً لا علاقة له بأيّ شرعية غير شرعية القوة .

على الرغم من كل الذي قلناه ، فإنه ينبغي ملاحظة أن هذه المرحلة الأساسية من التاريخ الاسلامي هي مرحلةٌ تصعب كثيراً معرفتها بدقة

إن ما قلناه لا يهدف إلى حسم الموضوع نهائياً . ذلك أن الوثائق التاريخية التي وصلتنا كانت قد كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل ، وضمن منظور التبرير أو التسويغ . والأمر يتعلق فعلاً **بأيديولوجيا كاملة كبرى للتبرير وللتسويغ** . وَضَعَ دعائم هذه الايديولوجيا في المرحلة الأولى الأمويون ثم تلاهم العباسيون بعد ذلك على الخط نفسه .

لنلاحظ هنا أن الاستشراق التقليدي لم يُبرز أبداً إلى دائرة الضوء هذا المفهومَ (مفهوم ايديولوجيا التبرير) المضاد للشرعية الحقيقية التي لم يُتَحْ لها الوجود أبداً . هنا يكمن كلُّ الفرق ما بين التاريخ التفكيكي أو التحليلي الذي نقوم به والتاريخ المرويّ التقليديّ الذي يكتفي بترجمة النصوص والوقائع القديمة دون محاولة كشف أو تعرية مضموناتها الايديولوجية ، الخادعة والتنكرية . فالبشر يستطيعون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياج «المعرفة الخاطئة» كما كان يردد غاستون باشلار (*) . وعلى غرار هذه المقولة يمكن تبيان كيف أن الوعي الاسلامي قد خضع لهذه الايديولوجيا التبريرية الكبرى وانغمس بها كلياً . هذه الايديولوجيا التي رُسِّخت عن طريق الكتابة والنقل والتكرار جيلاً بعد جيل ، وقُدِّمت وكأنها « التراث الحي » . إنها في الواقع حية وبشكل فعال وصارخ في نفوس الجماهير ، ذلك لأن السلطة الرسمية قد حرصت منذ البداية

(*) ولكن باشلار يضيف قائلاً : من أجل ترسيخ المعرفة الصحيحة ينبغي هدم المعرفة الخاطئة من الأساس .

على ألَّا تنقل إلَّا هذه النسخة من التراث . هذا ما كانت قد بيَّنته الدراسة التاريخية لعملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي (**) .

النظرية الشيعية للسلطة

سوف نتحدث الآن عن مصطلح « الإمام » المشار آنفاً . لكن ، قبل القيام بذلك ينبغي تقديم بعض الإيضاحات الأوَّلية . في النقاش الذي دار حول خلافة النبي كان هناك طرف يمثِّل عائلة النبي نفسه . كان هؤلاء مُعَبَّئين بتلك العصبية غير المشروطة التي تقتضي بأن «ينصر الأخ أخاه ظالماً كان أو مظلوماً» كما يقول المثل العربي. نجد أنفسنا هنا أمام مسألة تخص علم البسيكولوجيا التاريخية التي يجهلها التاريخ الوضعي الذي لا يهتمُّ إلَّا بتجميع الوقائع الثابتة . فالبسيكولوجيا التاريخية تعلمنا أن هنالك تاريخاً للوعي ، وتشكُّلاً تدريجياً له وأن هذا شيء ينبغي أن يشغل المؤرِّخ الحديث ويدخل في دائرة اهتماماته . ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الاسلامية تنغرس في النفوس مستندة في ذلك إلى الظاهرة القرآنية المعتبرة كظاهرة للوحي . نقول ذلك دون أن ندخل في متاهات التيولوجيا ، ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق ، وإنما فقط كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء . إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص له مادّيته وبنيته التي يمكن لباحث الألْسنيات أن يكتشف فيها أسلوباً خاصاً في تشكيل المعنى وإنتاجه . ما ينبغي أن يشغلنا هنا هو معرفة كيفية تشكّل هذه الآلية المُنْتِجة للمعنى في القرآن وفي اللغة العربية ، وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين لكي تنتج فيما بعد الفكرة الاسلامية (الإسلام) .

وُجِدَتْ إذن جماعة في المدينة تدافع عن مفهوم الخلافة الشرعية . أي الخلافة التي تتجاوز في أسسها الروابط الدموية وكلَّ الروابط القبلية، خلافة ترتيبية إذا صحَّ التعبير ، خلافة متعالية تشير إلى الله الواحد الذي يشغل الخطاب القرآني كله وبكثافة هائلة .

هذه الجماعة ـ وقد يبدو ذلك مستغرباً أو متناقضاً ـ هي عائلة النبي نفسه . وهذه الشرعية سوف تتمحور حول شخصية علي ابن عم محمد وزوج بنته فاطمة . هذا ما نلاحظه في التراث . لكن ، يصعب علينا أن نحدد تاريخياً اللحظة الزمنيةَ التي انبثقت فيها أفكار كهذه ، وكيف تطورت وركزت على فكرة الخلافة الشرعية ذات الأصل الروحي أو الديني . في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري راحت فكرة الشرعية تكتسب وجودها التنظيري وبلورتها العلمية تحت اسم النظرية الشيعية للخلافة . وسوف تترسَّخ هذه الفكرة ضد الاضطهاد الأموي للهاشميين وبسببه ، هذا الاضطهاد الذي سيلاحق باستمرار أنصار علي . سيتحول هذا الاضطهاد إلى مجازر مرعبة كان التاريخ السنّي قد مرَّرها قليلاً أو كثيراً تحت الصمت . في حين راح التاريخ الشيعي يضخمها مولداً بذلك وعياً عذابياً كبيراً . ينبغي أن نؤكد فعلاً على الرهان

(**) يشير اركون هنا الى دراسات العالم الالماني جوزيف ڤان هيس .

الكبير لهذه الأحداث . رهان حاسم بالقياس للوعي الإسلامي المنخرط في هذا التاريخ . كان من نتائج هذه المجازر الكبرى التي حلت بأنصار علي القضاء على فكرة الإمامة ـ الامام هو الوارث الروحي للنبي ـ وبالتالي الحذف الكامل لمجموعة من الشهادات ذات الأهمية القصوى ، وخصوصاً الشهادات المتعلقة بالفترة التأسيسية الأولى للاسلام أي لفترة العشرين عاماً التي قضاها النبي في التبشير والدعوة والتعليم والسلوك .

إن العقل التدبيري للدولة (La raison d'Etat) بكل عنفه ومقتضياته القاسية التي لا ترحم راح يحذف بضربة واحدة تجاربَ وشهاداتٍ ذات قيمة روحية لا تُقدّر بثمن . الشيء الأسوأ من ذلك هو أن هذا العقل السياسي التدبيري راح يركّب من عنده وحسب مصلحته شهادات أخرى تخصّ تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جداً. ذلك أن هذه العملية راحت تشكّل البنى العقلية والتصورية التي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا . هذا هو الرهان الذي يحيط بكل تلك القصة (قصة الخلافة) . ينبغي ألّا تغيب عن وعينا هذه النقطة الحاسمة .

هكذا نرى ضمن أي إطار راحت مشكلة الخلافة تأخذ أبعادها . فالسلطة التي ستظهر تاريخياً في القرن السادس عشر على يد الاتراك سوف تكون ذروة الخاتمة لهذا المسلسل (هذه المغامرة) السياسي الذي لم يكن إلّا اقتناصاً مستمراً للسلطة ضمن إطار من التحسس والتعبير « الديني » . هكذا شاءت المصادفة أن تستولي السلطة السياسية على السلطة الدينية (الروحية) دون أن يرتكز عملها هذا على أية أسس، أو على أي نص أو أي فكر نظري أوتيولوجي . إذا كان هنالك فعلاً تمازجٌ ما بين « الروحي » و « الزمني » فذلك عائد إلى أن تاريخ الخلافة مندرج زمنياً في مناخ عقلي قروسطي حيث لم تكن الأطر الزمانية ـ المكانية للتصور والفهم والإدراك بقادرة على التمييز بينهما . إننا نعلم أن هذا التمييز ـ بين الروحي والزمني ـ لم يتحقق كلياً في يوم من الأيام وأن تداخلهما لا يزال مستمراً حتى في بلد ذي تراث علماني عريق كفرنسا . إن التيولوجيا الرسمية في الإسلام لم تفعل إلّا أنها أنجزت تصوراً مسبقاً للأمور (A priori). هنا يكمن الرهان الأساسي للموضوع (موضوع العلمنة) ، ولا بد من رفض كل التصورات التيولوجية من أجل دراسة المسألة دراسة سوسيولوجية ـ تاريخية كما سنحاول الآن .

لنعد إلى الفتنة الكبرى التي حصلت عام ٦٦١ والتي أدت إلى ولادة فروع مختلفة للإسلام . كانت مسألة السلطة هي النقطة المحورية التي ستحسم حولها الأمور ، وبناء عليها فسوف تتطور الخلافات الاجتماعية ـ الدينية وتترسّخ .

ينبغي التمييز ، بشكل عام ، بين ثلاثة اتجاهات . الاتجاه الأساسي هو ما يدعى عادة بالسنّي الذي يجمع اليوم الأغلبية العظمى من المسلمين . دعي هذا الاتجاه بهذا الأسم لأنه يدعي احتكار «الأرثوذكسية»، أي السنّة التي تعني التراث «الحق» للنبي. تنطوي هذه التسمية على تغليب السنّة وتفضيلهم على غيرهم . في الواقع إن السنّيين انفسهم هم الذين كانوا قد اخترعوا

هـذه التسمية وخلعـوها عـلى أنفسهم من أجل إبعـاد خصومهم وتسفيههم مسبقـاً . يمكن قـول الشيء نفسه فيما يخص الشيعة . تعني هذه الكلمة في الأصل الأنصار أو الاتباع . وهي تشير إلى أتباع عليّ الذين رفضوا الإجماع . إنهم إذن « أهل الرفض » كما سيـدعوهم السنيـون فيما بعـد . والشيعـة تعامـل السنّة بـالطريقـة نفسها ، وتـرد عليها بـالاسلوب ذاته ، ذلـك أن التسمية التي اختاروها لأنفسهم أخذت تعني فيما بعد « أولئك الذين يتلفّظون بـالكلام المعصـوم ، وينتسبون انتساباً خالصاً لكلام الله وللعدل » . (اهـل العصمة والعـدالة) . يـلاحظ هنا الفـرقُ ما بـين المعنى الأصلي (الايتمولوجي) والمعنى الايديولوجي (التيولوجي) في كلتا الحالتين . لكن تسمية الشيعة بهذا المعنى قد مُحيت وجرت عليها الرقابة في كل العالم السنّي من فاس إلى بغداد . هـذه الرقابة التي تستند على الايديولوجيا الكبرى للتبرير التي اخترعها الأمويون كما ذكرنا .

إن النقاش لا يزال مستمـراً بين الشيعـة والسنّة بـالطريقـة نفسها كـما كان عليـه الحال في العصور الوسطى وحتى يومنا هذا (*) .

هنـاك اتجاه ثـالث ، أو جماعـة ثالثـة تُدعى الخـوارج . أُلحق بهـذه التسميـة صفـة سلبيـة وأعطيت معنى الزندقة . أصبحت تعني في رأي السنة : « أولئك الذين خرجوا عن الأمة وتـركوا الجماعة » .

نلاحظ هذا الوضع جلياً في جماعة المرابطين في الجزائر الذين تركوا الأمة ونفوا أنفسهم إلى أعماق الصحارى على بعد ٦٠٠ كم من الجزائر العـاصمة وذلك منـذ القرن التـاسع الميـلادي . ومجموع الجزائريين يعتبرونهم « هراطقة » . لكنْ ، إذا ما نـظرنا لـلأمور من وجهـة نظر تـاريخية وحتى تيولوجية ، فمن ذا الذي يستـطيع أن يثبت ذلـك أو يؤكده ؟ إننـا نعلم أن كلمة الخـوارج كانت قد حُرِّفت عن معناهاالأصلي من قبـل الأرثوذكسيـة السنّية لكي تـأخذ معنى سلبيـاً ، معنى تـرك الإجماع والأمـة . في الواقـع إن المعنى الأصلي للكلمـة (أو المعنى البـدوي لهـا) هـو فعـلاً الخروج ، لكن ليس الخروج عن الأمـة وإنما الخـروج إلى ساحـة القتال للجهـاد في سبيل الله . هكذا تلاحظون أن الأمر قد اختلف جداً !

تقدم لنا هـذه الأمثلة السابقـة نموذجاً حياً وصـارخاً عـلى ما كنـا قد دعـوناه بـالمماحكـة الايديولوجية ، أو بأيديولوجيا التبرير . هكذا يتبيّن لنا كيف أغلق الاسـلام الرسمي نفسـه في تحـديدات دوغمـائية قـاسية لا تنـاقش ، وكيف أسبغ عليهـا صفة الحقـائق التيولـوجية الخـالصـة ، في حين أن الأمر يتعلق كلياً بصراعات وخلافات سوسيولوجية ـ ثقافيـة ، وبتنافس عـلى اقتناص السلطة وممارستها .

ينبغي علينا اليوم أن نُفكِّك الارثوذكسيـة المغلقة من الـداخل . ولن يتم ذلـك إلاّ ببحث تاريخي محرِّر يمكن له وحده أن يوصلنا إلى أبواب العلمنة في الإسلام . وقبل اختتام هذه اللمحة

(*) للمـزيد من التوسع حـول المناقشـة الشيعية / السنيـة انظر بحث اركـون : « نحو تـوحيـد الـوعي العربي ـ الاسلامي » الموجود في هذا الكتاب .

التاريخية ينبغي الاشارة إلى أن السلالة العباسية كانت قد حلت محل الأمويين بدءاً من عام ٧٥٠ م واستمرت حتى عام ١٢٥٨. يعود اسم هذه السلالة إلى العباس، عمّ النبي. هكذا انتقمت عائلة النبي من الأمويين وأخذت دفة القيادة. لكن أخذهم للسلطة مشابه للطريقة التي اتّبعها الأمويون من قبل. راح العباسيون يضيفون بعض عناصر النظرية الشيعية إلى ايديولوجيتهم. لكن، سوف ينهض بالفكرة الاسلامية وينشرها عندئذٍ أقوامٌ ومجتمعات تتجاوز الجزيرة العربية. كان العباسيون قد اكتسبوا أنصارهم في ايران ثم حولوا العاصمة بعد انتصارهم إلى بغداد. عندها بلغت الحضارة العربية ـ الاسلامية ذروتها فعلاً.

في عام ١٢٥٨ م افتتحت بغداد من قبل المغول مما أدى إلى نهاية سلطة خلفاء بني العباس. في الواقع، إن الخلافة العباسية كانت قد أصبحت وهمية إلى حد كبير بدءاً من القرن التاسع الميلادي. راحت السلطة تمارس فعلياً من قبل أمراء متعددين وصلوا إليها عن طريق القوة، تماماً كما حدث في السابق. ولم يكن لسلطتهم أية علاقة بالإطار الاسلامي للسلطة أو بنظرية التبرير أو التسويغ. هكذا كانت الحالة في مختلف بقاع العالم الاسلامي آنذاك، أي في المجتمعات التي يطبّق فيها الدين الاسلامي، دين الأغلبية الساحقة. وهكذا يستمر الناس يردّدون كالببغاوات أن الاسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دينٌ ودنيا. إن هذا ليس صحيحاً أبداً وليس مقبولاً علمياً أللّهم إلاّ إذا قبل المؤرّخ الخضوع للروح التقليدية الاسلامية المهيمنة التي تطغى عليها الأدبيات والتصورات البدعوية.

بعد المغول تأتي موجتان متعاقبتان من الأتراك. الموجة الأولى ترد من آسيا الوسطى في القرن الحادي عشر الميلادي. وهؤلاء هم الاتراك السلجوقيون الذين وقفوا في وجه الحملات الصليبية الأولى. ثم ترد الموجة الثانية في القرن السادس عشر، وهؤلاء هم الاتراك العثمانيون الذين وقفوا أيضاً في وجه الهجمة المتزايدة للغرب في حوض البحر المتوسط وفي المغرب. عندها أخذت سلطة العثمانيين تمتدّ لكي تشمل كل افريقيا الشمالية من مصر إلى المغرب، بطريقة عسكرية وحسب الظروف.

فيما يخص المغرب راحت سلالات مختلفة تنبثق عن طريق القوة هنا وهناك منذ نهاية الأمويين إما من أجل تجنّب الاضطهاد، وإما من أجل تأكيد شخصيتها المحلية. هكذا راح الإدريسيون في المغرب ينسبون أنفسهم إلى الشرعية النبوية. ثم نشهد بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي بروز القوى القبلية المحلية ـ أي البربر ـ الذين سيولدون سلالات حاكمة جديدة في فاس ومراكش وتلمسان وقيروان. كل هذه السلالات تدّعي حماية الإسلام وتشير إليه من أجل تثبيت قواعد حكمها. ذلك أن الاسلام كان قد أصبح المرجع الذي لا بدَّ منه من أجل كل تسويغ سياسي. لكن السلطة الحقيقية لهذه السلالات لم تتجاوز العواصم لكي تشمل مختلف أنحاء البلاد. على هذا الشكل راحت فكرة السلالة الحاكمة باسم الاسلام تترسخ في هذه المناطق. فكرة وهمية لا أساس لها في الحقيقة لكن هذا لم يمنعها من أن تستمر حتى يومنا هذا في المغرب.

النص القرآني :
كيفية جمعه وإعادة قراءته

ينبغي العودة إلى هذه النقطة الأساسية التي أثرت بشكل حاسم على مسار الأحداث التي جاءت فيها بعد . حسب الرواية الرسمية لطريقة التشكل (تشكل سور القرآن في مصحف) المعترف بها من قبل الجميع ، ألسنة كما الشيعة والتي تهيمن بمصداقيتها على الكل ، فالنبي كان قد تكلم خلال عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين متمايزتين . في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله ومحمَّلاً بمهمة عاجلة ونتج عن ذلك القرآن . وأما في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما يسمى بالحديث النبوي الذي ينطوي على تعاليم النبي . عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذٍ ليس إلا أداة بحتة للتوصيل والنقل دون أي تدخل شخصي . إنه فقط يتلفَّظ بكلام الله . وهو إذن الناطق بكلام الله في اللغة العربية . كان هناك شهود وصحابة يحيطون به أثناء ذلك ، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى . يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سُجِّل كتابةً فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل او العظام المسطَّحة ، الخ . . واستمر هذا العمل عشرين عاماً .

كان طبيعياً ، بعد وفاة النبي ، أن تُطرح مسألة جمع هذه السور في كلٍّ متكامل . ذلك أن زمن الفتح قد ابتدأ وأصبح الصحابة يتبعثرون في الأمصار . فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها ، وتم بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في في حالته البدائية) وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي . هذه السور القرآنية سوف تُستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية . هذا ما يمكن أن نستشفَّه مما تسرَّب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أُحيط بها هذا التراث .

راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول . أدى هذا التجميع عام ٦٥٦ م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحي إلى محمد . رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصداقيتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان .

هذه هي رواية التراث ، وهذه هي الرواية التي تمثّل اليوم الموقف الإسلامي العام والتي لها قوة المسلَّمة التي لا تناقش ولا تمسّ . لنُعِدْ صياغة هذه الرواية مرة أخرى : **كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثم حُفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي .**

هـذه هي المقولـة الرسميـة التي لا يسمـح لأحـد من البشر أن يـوجـه إليهـا أدنى ذرة من الشكّ . وليس المسلمون بحاجة إلى جهاز ديني أعلى للحفاظ على هـذه المقولـة ، وإنما يكفي أن يتمثّلهـا الوعي الجمـاعي الجبار ويكفيهـا هذا الاجمـاع (إجماع الأمـة) المتشكّل خـلال القـرون الأربعة الأولى للاسلام لكي تصبح حقيقـة مطلقـة . فهذا الإجمـاع ـ إجماع الأمـة سنةً وشيعـةً ـ قوي لدرجـة أن من يتصدّى لـه فسوف يعـرض نفسه لعقـاب الجسد الاجتمـاعي بأسـره . هنا تكمن المشكلة القصوى . هنا الأمر العظيم المحيِّر . إن المسألة ليست مسألة حريـة أو دوغمائيـة خاصة بالاسلام كاسلام ، أبـداً ، أبداً . وإنمـا هي مشكلة **كيفية اشتغـال آليّة مجتمـع بأسـره** . وحتى القادة السياسيون لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً على فرض أنهم يعون المسألة . لأنهم إذا ما تعرَّضوا بالشك لهذه المقولات المطلقة فسوف ينالهم عقاب الجمهور مهما تكن رتبهم القيادية .

هنا نستطيع أن نفهم ما هو معنى كلمة مجتمع ، وما تُمثّله هذه الكلمة من قـوة وجبروت . هذا المجتمع الذي يتكلم خطاباً واحداً محدداً ، وليس أي خطاب آخـر ، ثم يضع الحـدود التي لا يمكن لأحد من البشر أن يتجاوزها . كيف يمكن تفسير هذه المسألة في الحالة الراهنة ؟

يمكن بالتأكيد الاشارة إلى الحـالة الصعبـة التي تعيشها المجتمعـات الاسلاميـة في مواجهـة الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن . لكن هذه الحالة قد تحوّلت كما تعلمون إلى نـوع من الحجة التسـويغية والتبـريريـة . يمثل الإسـلام في هذه الحـالة نـوعاً من « الملجـأ » والملاذ للمجتمعـات الاسلامية التي تريد أن تحتفظ بهويتها في مواجهة الغرب الحديث ، الجبار تكنولوجياً وحضارياً . إذا ما فقد المسلمـون ملجأً كهـذا ، فلن يعود هنـاك أيُّ عامـل تحريضي مثـير لحماس الجمـاهير والجسم الاجتمـاعي ككل (le corps social) . لهـذا السبب نجد المثقفـين المسلمين يمـارسـون الرقابة على أنفسهم ويمتنعون عن الخوض في هذه المسائل الحساسة التي يعتبرونها سابقة لأوانها . إنهم يعتقدون أن معالجة تاريخية ـ نقديـة كالتي نقـوم بها تخلخـل التضامن المجتمعي وتهـزّه ، مما يؤدي إلى ردّة فعل من قبل هذا المجتمع الذي سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع . هـذه هي الحالة التي نعيشها اليوم . إنها ، كما تلاحظون ، مؤسفة ، لكنها في الوقت ذاته مفهومة .

لكن ينبغي ألاَّ تفهموا من كل ما قلته سابقاً أنه لم توجـد أية معـارضة داخليـة في الاسلام كتلك التي حصلت في أوروبـا بدءاً من عصر النهضـة . في الواقـع ، إن القرون الهجـرية الأولى كانت قد شهدت معارضات واحتجاجات وصلت حتى إلى مسألـة تشكّل النص القـرآني . يمكن أن نضـرب مثلاً عـلى ذلك اثنـين من القضاة اللذين ادانتهـما السلطة العباسيـة في القرن الـرابع الهجري لأنهما احتجّا عـلى بعض قراءات النص الـرسمي المشكل (بعض القـراءات فقط !) . ينبغي أن نشير أيضاً إلى كل تلك الحركة الفلسفية ذات النزعة النقدية ، وكل الحركات الموصوفة بـالـزنـدقـة التي كـانت السلطة الـرسميـة تـراقبهـا بحـذر وتصفّيهـا جسـديـاً إذا لـزم الأمـر ، كـما كانت تفعل الكنيسة المسيحية فيما يخص معارضيها في الفترة ذاتها

راحت حركات الاحتجاج هذه ، بدءاً من القرن الثـاني عشر الميلادي ، تختنق وتضمحـلّ تدريجياً في أرض الإسلام ، لكي تختفي نهائياً فيما بعد . يرى الأجانب في ذلك ظاهرة دوغمائيـة

خاصة بالإسلام كإسلام ، وأن الإسلام لا يسمح أبداً بالفكر الحرّ ، الخ . . .

يكرر بعضهم هذه المقولة حتى اليوم . لكي نرد على ذلك ينبغي أن نراقب جيداً ما حدث فعلياً على أرضية هذه المجتمعات الموصوفة بالاسلامية .

في الواقع أنه بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي فأشياء كثيرة قد ابتدأت في التغيّر . هناك أولاً تحويل الخطوط التجارية والاقتصادية الكبرى عن منطقة الإسلام المتوسّطي وذلك بسبب الحروب الصليبية . ازدادت هذه الحالة خطورة فيما بعد . هناك ثانياً ظاهرة المغول والترك اللذان يمثّلان إسلاماً بدوياً راح يضغط بشدّة على إسلام مدني وصل الى حد الارستقراطية . عندئذٍ اهتزّت السلطة الخليفية . هكذا استيقظ فجأة العالم الريفي البدوي الذي كان مُستعبَداً ومُتَجَاهَلاً ، لكي يعود إلى قيمه العتيقة الحية دائماً والسابقة زمنياً على الإسلام . كيف يمكن ، والحالة هذه ، أن تظهر الاحتجاجات ضد النصّ القرآني المشكّل رسمياً ؟

فمسألة تيولوجية كهذه لا تهم إلاّ قلة قليلة من العلماء . هكذا ابتدأ الرجوع ، كما قلنا ، بدءاً من القرن الثاني عشر إلى الاسلام الريفي الذي لا يتيح طرح أية مشكلة من هذا النوع .

ابتدأت هذه المشكلة تطرح نفسها وتلحّ بأهميتها منذ فترة قريبة . يعود ذلك إلى انتشار التعليم وذهاب آلاف الشباب إلى الجامعات . هؤلاء الشباب الذين يتعلّمون ويبحثون ويطرحون الأسئلة ويواجهون جميع المشاكل التي طرحت وعِيشت في القرون الهجرية الأربعة الأولى . لكنهم عندما يبحثون عن أجوبة حقيقية على تلك المشاكل يصطدمون بفراغ نظري (أو تنظيري) شامل وعميق . ففي الواقع ، لم يُنجَز أي شيء على هذا المستوى منذ القرن الثاني عشر الميلادي وحتى يومنا هذا . وعندما يريد مسلمٌ معاصر أن يستفسر عن فكرة أو مشكلة من هذا النوع فإنه مضطر إلى الرجوع إلى الكتب التي أُلِّفت في القرن الثامن والتاسع الميلادي (الرابع والخامس الهجري) ! هذه هي الحال السائدة الآن .

ضمن هذه الظروف المذكورة ينبغي أن تطرح المسائل التيولوجية الاسلامية كافةً . وهي إذ ذاك تطرح في مناخ ثقافي مختلف جداً عن مناخ الاسلام الكلاسيكي ومناخ الثقافة الحديثة . ينبغي القيام بنقد شديد لمفهوم الحداثة قبل الشروع بأي تأمل جديد حول التيولوجيا الاسلامية . ذلك أن الحداثة تحمل في طياتها كل شيء ، ولذا ينبغي نقدها وتمحيصها قبل استخدامها .

لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلّبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني . ينبغي أولاً إعادة كتابة قصّة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً . أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً . هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سنّي . هكذا نتجنّب كلّ حذف تيولوجي لطرف ضد آخر . المهم عندئذٍ هو التأكّد من صحة الوثائق المستخدمة . بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق ، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق

البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً . يفيدنا في ذلك أيضاً سَبْر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب . يوجد هناك ، في تلك المكتبات القصية ، وثائقُ نائمة ، متمنّعة ، مقفلٌ عليها بالرتاج . الشيء الوحيد الذي يُعزِّينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جَيداً !

هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد ـ وكما حدث للأناجيل والتوراة ـ إعادة قراءة سيميائية ألْسنية للنص القرآني . إن المنهج الألْسني ، رغم غلاظته وثقل أسلوبه ، يمكنه أن يُحرِّرنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص . علاقة منغرسة منذ الطفولة . عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكنن من دراستها والتأمل فيها بحرية . إن قراءةً كهذه للقرآن تتبدّى اليوم عملاً شديد الأهمية ، ولكن للأسف فإنه ينقصنا العدد الكافي من العُمَّال الباحثين .

انبثاق العلمنة وإلحاحها

حان الوقت الآن لكي نعمّق قليلاً مفهوم العلمنة ، هذا المفهوم الذي أثرناه على مدار الحديث دون مناقشة أو تمحيص . سوف يتيح لنا ذلك أن نفهم جيداً العرض التاريخي السابق وسيؤدي بنا إلى اقتراح ممارسة علمانية للإسلام .

حسب الايتمولوجيا (علم اصول الكلمات) فإن كلمة Laïcos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين ، أي بعيداً عن تدخّلهم في حياته . في لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن Laïcus تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين . نلاحظ استمرارية المعنى تمتدّ من اليونان إلى اللاتين في القرون الوسطى . وهكذا يحصل التمييز ما بين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها وبين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها reguler بطريقة ما . لنوضح الأمور جيداً . إن الشعب في الوسط الاغريقي او اللاتيني القروسطي الغربي مكوَّن أساساً من العالم الزراعي وأوساط الحرفيين والناس العاديين في المدن . كل هؤلاء ، في الواقع ، كانوا في خدمة رجال الدين Les clercs . نعني برجال الدين كل الذين كانوا يمتلكون سلطة معينة ، سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية .

يوجد إذن تناقض ما بين الأغلبية الساحقة عددياً التي لا تستخدم الكتابة ولكنْ ، التي لها ثقافتها الشفهية ، وبين الأقلية التي تستخدم الكتابة بشكل منتظم . هذه الكتابة هي التي تتيح لرجال الدين امتلاك سلطة حقيقية ، أي سلطة الهيمنة والتدخل في حياة الشعب . إن الكتابة وقتئذ لم تكن تعني فقط المقدرة على الكتابة (أو معرفة الكتابة) ، ولم تكن فقط امتيازاً ثقافياً ، وإنما كانت تنطوي أيضاً على بعد سحري وديني ومقدّس . رجل الدين كان يمثل إذن قوة ضخمة عظيمة تتجاوز مجرد لعبة الكتابة . إنه يستطيع أن يبرىء المريض مثلاً ، أو أن يميت في بعض الحالات ، ثم هو يخلع التقديس على الآخرين كما كان يحدث في الإطار المسيحي .

عندما نعمّق التحليل في هذا الاتجاه فإنه يبدو واضحاً أن التمييز الذي يوحيه المعنى

الأصلي السوسيولوجي ـ الألسني ما بين الشعب ورجال الدين هو تمييز يخص تطوراً اجتماعياً وثقافياً ونفسياً بأسره . نلاحظ أن هناك بين هذه القوى المتصارعة ليس فقط سياسياً واقتصادياً شيء يشبه هذا البعد المقدس الذي أثرناه آنفاً . في الواقع ، لم تكن هناك في ذلك الوقت حدود واضحة بين ما هو مقدس أو سحري أو ديني . لكي نتتبّع أصول ونشأة ما نسميه بالعلمنة اليوم فإنه ينبغي علينا رصد مجموعة من الوقائع والأحداث المتتالية التي جرت على أرضية المجتمعات البشرية ، ثم رصد العلاقات المتشابكة بين الشعب وطبقة رجال الدين الأقلية بالضرورة . كان الشعب متّكلاً على هذه الطبقة الخاصة في كل اللحظات الأساسية من لحظات وجوده . بدءاً من الولادة (عمادة أو ختان) وحتى الموت مروراً بالمدرسة والتعليم (إذا كان هناك تعليم) والزواج والولادات التي تنتج عنه وهكذا . . . كل هذه اللحظات الأساسية في الحياة تحمل سمات التدخل الهائل لطبقة رجال الدين .

إذا ما نظرنا إلى الأمور ضمن هذا المنظور الواسع جداً يبدو جلياً أن مسألة ظهور ما نسميه بالعلمنة يبدو صعباً على الوصف والتحديد . .فالرهان يتجاوز هنا مسألة ظهور العقلانية في الغرب (في البيئات المثقّفة منه) ثم كل الصراعات التي حصلت ما بين « العقل » و « الايمان » وأطرهما العملية . والمسألة أعقد من ذلك بكثير ، وأوسع من ذلك بكثير . فالعلاقات التي تربط الشعب بطبقة رجال الدين موجودة في كل المجتمعات البشرية . قد يكون السبب في استمرارية هذه العلاقات هو أن الأمور لم تحسم بشكل كامل ـ حتى في البلدان المتقدّمة ـ لمصلحة العقلانية .

ينبغي إذن تفحّص الذرى الكينونية (الوجودية) التي تعاش ضمنها العلائق التي تربط العلمنة بالدين . نلاحظ فوراً أن هذين المصطلحين (دين ـ علمنة) المتضادين لا يكفيان لشرح الموضوع تماماً . نحن نستخدمهما هنا لعدم توفّر غيرهما حتى الآن . ومن التبسيط أن نختزل كل هذه الحكاية ، وكل هذا النقاش إلى صراع ما بين التيولوجيين الذين يدافعون عن الدين والتقديس من جهة ثم رجال العلم والعقلانيين أو المفكرين الأحرار الذين دافعوا عن استقلالية العقل من جهة أخرى . ومناظرة كهذه تبقى حاضرة وملحة لا شك في ذلك ، لكننا نختزل الأمور كثيراً إذ نطرحها بهذا الشكل . ينبغي تعميق التحليل أكثر فأكثر .

في الواقع ، نجد في الانسان ـ أي انسان ، وهذه خاصة انتربولوجية ـ حاجاتٍ ودوافعَ متزامنة تتجه عموماً في اتجاهين أساسيين مترابطين : توجد أولاً مرتبة الرغبة l'instance du désir مع كل القوى الملحقة بها . هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضاً مظلمة وعصية على الوصف والتحليل . لكن التحليل النفسي وحده يستطيع أن يقبض على جانب منها ويحلله بالرغم من كل تناقضات مدارسه واختلافها . هذه الرغبة تتأرجح ما بين الرغبة في الله مع كل القوى التي أثارتها على مر التاريخ وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في الانجاب أو الغنى أو الهيمنة . إننا نختزل كثيراً هذا البعد البشري (بعد الرغبة) إذ نضعه ضمن الدائرة الدينية فحسب كما كان قد فعل باحتكار وحيلة رجال الدين . إننا بذلك نفسد البحث إذ نقصره على معارضة الدين

بالعلمنة مما يعني أننا لم نفهم شيئاً مما جرى ولا يزال يجري في تاريخيتنا الراهنة .

أما المرتبة الثانية أو البعد الثاني الذي يمتاز به الانسان - أي انسان - فهو إلحاح الفهم والتعقل L'exigence de l'intelligibilité، هذا الإلحاح - الحاجة الكامنُ في أعمق أعماق الانسان . هكذا كان الأمر دائماً على مر العصور . لكنْ ، حدَثَ تاريخياً أن إلحاح الفهم هذا كان تعرض للمقاومة وحُرِّف عن دربه الصحيح . كل ما قلته سابقاً بخصوص ايديولوجيات التبرير والتسويغ في الاسلام ، وكل قصصنا نحن من مسيحيين ومسلمين تشهد هنا على ما نقول . لقد حدثت عمليات تحريف في الماضي ، تحريف للواقع وتزوير له إلى حد أن الإنسان اضطرّ للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقّه العميق في المعرفة والفهم . ضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل (تعقل الأشياء ومعرفتها) يندرج تاريخ العلمنة بالضبط . إن الاستخدام الذي حظيت به كلمة العلمنة هنا في فرنسا كان أضعف بكثير قياساً إلى الحقيقة الواقعية المعاشة ، أي قياساً إلى هذا البعد الانتربولوجي الواسع جداً والذي ندعوه بضرورة الفهم وإلحاح الكشف وسبر الأشياء .

لكن إلحاح الفهم والرغبة في الكشف والتعقل يصطدم بكل تجليات الرغبة Le désir، ذلك أنه ضدّ القوى المتمثلة بالرغبة ينبغي على إلحاح الفهم أن يشق طريقه ويؤكد نفسه . على هذا المستوى ينبغي موضعة ذلك **التوتر الداخلي** الذي يمتاز به الإنسان أياً كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه . هذا التوتر الداخلي يمكن أن يعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة . لا يهم . المعطى الأساسي هو هذا . وضمن هذه الرؤيا للأمور ، يبدو واضحاً أن العلمنة لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلّت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكدة . لكنْ ، يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة ما من لحظات التاريخ وفي وسط ثقافي معين إلى أن تخنق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الانسان ، فلا يعود قادراً على التعبير عن نفسه . لكن الحالة هذه يمكن أن تتغير ، ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدي .

قد يبدو عرضنا للأمور بهذه الصورة خاصاً بالحالة الإسلامية فقط . إنه في الواقع مستمد أيضاً من المثال الغربي . في جهة وأخرى كان الوحي قد ترسخ على هيئة **نظام معرفي مهيمن** تماماً . فالوحي إذ يأتي من الله فهو صحيح ، كامل ، لا يناقش . إنه يتطلب شيئاً واحداً وحسب : التطبيق الفوري . لقد حدث تاريخياً أن وجد أناس « هضموا هذا النظام المعرفي وتمثّلوه وفسّروه بشكل « ارثوذكسي » صارم ، ثم طبّقوه بكل جبروت . هكذا تجمّعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعدّاها . لكننا نعرف جيداً ماذا يعني هذا الضبط وتلك الرقابة ! لذا نلاحظ أن هناك حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية للفكر ، وحرية نسبية بالقياس إلى « العقائد الدينية » . مما هو بعيد أن يكون متحققاً في حالة الاسلام ، وأحياناً في الناحية المسيحية . إن العلمنة هي هدفٌ يتطلب افتتاحاً باستمرار .

هنا أيضاً ينبغي أن نحتاط جيداً . العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة

ايديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقاً . والعلمانية النضالية le laicisme المعادية للكهنوت في الغرب ربما كانت قد مشت في هذا الاتجاه .

إننا ندين هـذا الموقف كـما أدنَّا المـوقف المعاكس . فـالعلمنة كـما نفهمها تتـركز في مجـابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الانسان ووسائل تحقيق هذه الحرية . إننا نعلم جميعاً أن ذلك قد حدث تاريخياً في أدياننا ، أديان الكتـاب التي تستند إلى نص وتقـول : أنظر ، هـذا مكتوب ! من هنا نهض رجالٌ باسم حرية التفكير وإلحاح الفهم ، هذا الإلحاح الذي يمثّل طـاقة حيوية في الانسان لا تختلف في شيء عن طاقة الحياة ووثبتهـا العميقة لكي يقـولوا : لا . هكـذا تكلم ابن رشد ، ولوثر وإيراسم وفولتير ورجـال غيرهم كثيـرون . كل هـذا صحيح ، لكنـه لا يعني أبـداً أن العلمنة ينبغي أن تصبح بدورهـا سلطة عليا تضبط الأمـور وتحـدد لنـا مـا ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيـه كما فعلت سلطة الفقهـاء والاكليروس سـابقاً . إن العلمنـة تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الانسان ، وبمواجهة « ضـابط » ما موجود دائماً وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة ـ الكنيسة أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة .

ينبغي أيضـاً هنا تعميق الأمـور أكثر . ينبغي التمييـز بـين الضـابط le régulateur الـديني البحت والضابط الاجتماعي أو السياسي . إن هذين الضابطين لا يشتغـلان بالـطريقة نفسهـا . ينبغي معرفة كيف تحكم هذه الضوابط الذرى الانسانية المثارة آنفاً . إننا نعلم أن سـاحة الـرغبة تصطدم بالمحـرّمات الجنسيـة والغذائيـة مثلاً ، كـما أن إلحاح الفهم والكشف يصـطدم بالعقـائد الدينية . علينا أن نعرف كيف أن الانسان يحاول التحرر من كل الضـوابط ، ولكنه يمـارس على نفسه ضبطاً ذاتياً معيناً auto — régulation . نضرب مثلاً عـلى ذلك الإجمـاع الاسلامي الـذي تحدَّثْنا عنه سابقاً والذي يفرض نفسه على كل مسلم . يمكن لهذا الضابط الـذاتي أن يكون مجـرد انعكـاس للمجتمع المحيط ، لكنْ ، يمكن لـه أن يكـون أيضـاً آتيـاً من الـداخـل ، من داخـل الانسـان كما هـو الحال عنـد الصوفيـين . إننا نلمس هنـا كل إشكـاليـة الفـرد البشـري العـائش في مجتمع ما . فمثال الحلاج ، الشهيد الصوفي الـذي صُلِبَ في بغداد ، أو ابن رشـد ، الفيلسوف الذي أُدين رسمياً في قرطبة هما نموذجان ساطعان على ما نقول . إنني لا أستطيع ، وقد وصلت في الحديث إلى هذه النقطة ، إلاّ أن أثير ذكراهما .

نحو ممارسة علمانية للاسلام

على ضوء كل ما قلناه ، فإن مراجعة نقـدية لتـاريخ الاسـلام وللتراث الاسـلامي تفرض نفسها بإلحـاح اليوم . وهـذا الأمر يتـطلب عملاً ضخـماً وهائـلاً . يجب الاعتراف هنـا بالتقـدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال .

نحن نشهد اليوم ، وللمرة الأولى في تاريخ الإسلام ، أسئلة من هذا النوع تطرح في هذا الاتجاه : اتجاه الشك المستمر . يذكرنا هذا التعبير الأخير بذلك العصر الكبير للشك الذي افتتح

في القرن التاسع عشر من قبل ماركس ونيتشه . لم يشهد الاسلام في تاريخه أبداً شيئاً من هذا القبيل . لا شك في أن هناك تطبيقات سلبية « للشك » . نضرب مثلاً على ذلك الاستخدام النضالي والسياسي للماركسية ، بصورتها السطحية المثيرة للجماهير لكي تنهض ضد الطغيان (طغيان حقيقي وموجود) وهذا شيء مشروع ومطلوب . ولكن هذا العمل قد أدى في الوقت ذاته وفي أماكن كثيرة إلى تجميد الماركسية وتحويلها إلى قوالب « فكرية » مهترئة أو جامدة .

نلاحظ بالاضافة إلى ذلك أن الماركسية لم تعرف بصورتها الايجابية حتى الآن لا في الفكر العربي المعاصر ولا في الفكر الاسلامي بشكل عام . نفس الشيء يمكن أن يقال بخصوص نقد القيم الذي قام به نيتشه تجاه المسيحية . وهذا النقد قابل تماماً للتطبيق على الاسلام .

إذا ما نظرنا للتاريخ بكليته ضمن هذا المنظور فإنه يصبح ممكناً تعبيد (أو تعزيل) الطريق وتمهيده نحو ممارسة علمانية للإسلام ، وذلك على ضوء التحديد الذي أعطيناه للعلمنة سابقاً . يمكن للعلمنة عندئذٍ (لكن متى ؟) أن تنتشر في المجتمعات التي اتخذت الاسلام ديناً . لطالما عاب الغربيون على الاسلام (أو على المجتمعات الاسلامية) خلطها ما بين الزمني والروحي ، بين الدنيوي والديني .

هذا شيء مفهوم من قبلهم . لكن السبب في ذلك ـ لنكرر هذا مرة أخرى ـ ليس راجعاً إلى الاسلام كإسلام ، أو إلى طبيعته الجوهرية والأزلية .

ذلك أن الاسلام كالمسيحية ، كلاهما يشتغل بالطريقة نفسها . وإنما هو عائدٌ إلى أن المجتمعات « الإسلامية » لم تعرف أن تولِّد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب . إن عملاً كهذا لا يوجد في الاسلام ، أو بالأحرى أنه يكاد يشرع في الوجود .

لكي نختصر هذا الحديث الذي طال ، دعونا نتناول نقطتين (هناك نقاط كثيرة في الواقع) هامتين . النقطة الأولى تتعلق بالدولة الاسلامية التي أثرناها سابقاً عندما تحدَّثنا عن الخلافة . كانت الدولة الاسلامية في البداية تبحث عن تبرير أو تسويغ ديني .

هذا لا شك فيه . لكن في الواقع ، إن تلك الدولة هي في الأساس علمانية ، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة ناشئة . إن لدينا على ذلك أمثلة عديدة . أهم هذه الأمثلة تلك الرسالة المتعلقة بإنشاء الدولة وبنيانها والتي كتبها ابن المقفع عام ٧٥٠ م . كان ابن المقفع كاتباً إيرانياً مطلعاً جيداً على تراثه الإيراني . ورسالته هذه ليست إلاَّ استلهاماً لتنظيم الدولة الإيرانية التي وجدت في زمن الساسانيين قبل الإسلام بزمن طويل . وفي الواقع ، فالدولة العباسية المؤسَّسة عام ٧٥٠ م ليست إلاَّ صورة منسوخة عن بنية الدولة الساسانية .

كان ابن المقفع إذن قد كتب رسالة صغيرة بعنوان : رسالة الصحابة ، والتي ترجمها إلى الفرنسية حديثاً شارل بلاَّ . يحدد ابن المقفع في هذه الرسالة بنى الدولة ومؤسساتها ، أي بنى الدولة العباسية التي ستنشأ في بغداد وذلك دون أي رجوع إلى الدين . يتناول الكاتب في هذه الرسالة قضايا محسوسة ومادية تماماً من مثل اسلوب حكم سوريا والعراق ، وكيفية إعادة الأمن

إليهما ، وقد نتج عن ذلك قرارات تخص الجيش والشرطة والقضاء . إن ابن المقفع يشرح كل ذلك بكلمات وتعابير وضعية تماماً ودون الاستعانة بالفكرة الوهمية للقانون الديني الإسلامي . إننا هنا بإزاء وثيقة تاريخية لا تُدحَض تبين لنا كيفية انبثاق الدولة الجديدة التي واجهت مشاكل عديدة خاصة بأية دولة وليدة . حدث كل هذا ضمن منظور علماني بحت . هكذا يمكن لنا اكتشاف حقائق التاريخ بواسطة المنهجية النقدية ـ التاريخية — La méthode historica critique . هناك نقطة ثانية قد تكون أكثر أهمية فيها يخص علمنة الاسلام . إنها تتعلق بما يسميه المسلمون : **الشريعة** . أي ـ بالمعنى الايتمولوجي ـ الطريق المستقيم المؤدي إلى الله . هناك فهمٌ تقليدي للشريعة ممارس في بعض البلدان كما هو الحال في الجزيرة العربية . فالشريعة مجموعة من المبادىء التي تشمل كل نواحي القانون ، من مدني ومؤسساتي وجنائي ، والمطبقة في مجتمع ما . كان المسلمون قد تلقوا هذه القوانين وتمثلوها وعاشوها وكأنها ذات أصل إلَهي . لقد ترسخت في الوعي الإيماني وكأنها ناتجة ـ بواسطة بعض الوسائل الاستنباطية المطبقة بصرامة ـ عن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية . هكذا مثلاً عندما يذهب أحد المسلمين إلى المحكمة ـ محكمة القضاء ـ فإنه يعيش لحظة من القضاء الإلَهي!! طيلة قرون وقرون جرت الأمور هكذا في كل المجتمعات الاسلامية ، المدنية والقروية التي لمست بهذا التشريع الذي فرض عليها وكأنه فعلاً تشريع إلَهي . ينبغي أن نضيف هنا ملاحظة هامة قبل أن نكمل الحديث حول الشريعة . في الواقع إن الشريعة لم تطبق على كل البلدان الاسلامية ، ذلك أن العالم الرعوي ـ الزراعي قد نجا منها باستمرار تقريباً . والشريعة مرتبطة أصلاً بالدولة المركزية ، أي بسلطة الخليفة الذي يسمي شخصياً القاضي الأكبر (قاضي القضاة) ، وهذا بدوره يعين قضاة الأمصار ، وهكذا . . . إن تطبيق الشريعة وامتداده جغرافياً يعتمد إذن على مدى انتشار سلطة الدولة المركزية . إن هذه السلطة لم تكن في يوم من الأيام كلية أو شاملة . فمثلاً في جزائر ما قبل الاستقلال ، أي حتى عام ١٩٦٢ ، فإن قسماً مهماً من البلاد لم تطبق فيه الشريعة وإنما كان يطبق فيه قانون محلي (قانون العرف) يرجع إلى ما قبل الاسلام . هذا هو الأمر في منطقة القبائل الكبرى مثلاً . لكن بدءاً من عام ١٩٦٢ وُحِّد القضاء حسب الشريعة وأخذ تطبيقه يشمل كل البلاد .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي :

كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلَهي ؟ إن على المنهج التفكيكي والتحليلي ـ العلمي المحرِّر في كتابة التاريخ أن يجيب عن هذا السؤال . هذا ما سنحاوله الآن . حسب الرواية الرسمية ، فالشريعة كانت قد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة . كان منهجهم يتمثل في استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه ، أي أن الحكم النهائي كان بشكل من الأشكال مُستنبطاً من القرآن . راحت مجمل هذه الأحكام تجمع فيما بعد لكي تعطي مجموعة كبيرة من الأحكام القضائية اثناء القرون الثلاثة الهجرية الأولى . تنتسب هذه النصوص الفقهية ـ القضائية إلى أربعة رؤساء مذاهب : مالك بن أنس ، ابو

حنيفة ، الشافعي ، وأحمد بن حنبل . احتفظ التراث بهذه الأحكام جيلاً بعد جيل حتى وصلت إلى يومنا هذا . من هنا نتجت المدارس الفقهية الأربع ، المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية . وهذه هي المدارس الارثوذكسية التي تقاسمت العالم الاسلامي . يضاف إليها بالطبع المدارس الشيعية .

هذه هي الرواية الرسمية للقصة التي كان المستشرقون قد وضعوها على محك النقد التاريخي . أثبت هؤلاء المستشرقون (غولدزيهر ، شاخت ، الخ . . .) أن الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف ، وأن النظرية (أو الرواية) التي أخترعها التراث ليست إلّا وهماً ، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلّهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الاسلامية ، وبشكل وضعي كامل .

في الواقع أنه في خلال النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي الأول كان عمل القضاة يستوحي أساساً الأعراف المحلية السابقة على الاسلام والتي كانت تختلف حسب الأماكن . وكان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر . وأما الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلّا بشكل متقطع ، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه .

لهذا السبب بالضبط راح الشافعي يعالج هذه الحالة الفوضوية ـ أي حالة تبعثر القضاء واختلاف الاحكام باختلاف القضاة والأمصار ، الشيء الذي يشكل خطراً على وحدة الأمة ـ بكتابة رسالته المشهورة بين عامي ٨٠٠ ـ ٨٢٠ التي يحدد فيها منهجية القانون . هذه الرسالة النظرية إذن ليست إلّا عملاً لاحقاً فيما بعد (a postriori) ، أي بعد تشكل الأحكام القضائية . وهي بالاضافة إلى ذلك إحدى الكتابات الجميلة والممتعة التي انتجها الفكر الاسلامي الكلاسيكي . تطرح هذه الرسالة أسس وقواعد القانون في أربعة مبادىء :

١ ـ القرآن ، ٢ ـ الحديث ، ٣ ـ الاجماع (لكن إجماع من ؟ هل هو إجماع الأمة كلها ، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أي زمن وأية مدينة؟ لا جواب)، ٤ ـ القياس. هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلّهي . يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الاسلامية ، أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون والحديث . وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع . كل هذا العمل شيء حدث متأخراً . إن القانون المدعو قانوناً إسلامياً كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادىء النظرية التي أدت إلى ضبط وتقديس القانون .

من جهة أخرى ، ينبغي أن نشير إلى حقيقة مهمة وهي أن هذه المبادىء الأربعة غير قابلة للتطبيق ! فأولاً إن قراءة القرآن كانت قد أثارت اختلافاً تفسيرياً كبيراً . وأما الأمر مع الحديث فإن القضية أشد عسراً ، ذلك أن الحديث ليس إلّا اختلاقاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها .

نحن نعلم أن هناك تراثين في الحديث ، التراث السني والتراث الشيعي ، وهما منفصلان

تماماً . ينتج عن ذلك أن (الشريعة) التي يتحدثون عنها بكل تبجح ليست واحدة في اصولها عند السنة وعند الشيعة . أما فيما يخص الإجماع الذي نادراً ما تحقق فهو عبارة عن مبدأ نظري طبق فقط على بعض المسائل الكبرى من مثل تشكل النص القرآني ، الصلاة ، والاحتفال بعيد ميلاد النبي . . .

هكذا تلاحظون مدى الخطورة الكبرى التي تنتج عن كل تلك القصة ، قصة تشكل الشريعة . خصوصاً إذا علمتم أن هذه الشريعة ينبغي أن تحكم حياة كل مسلم وتصرفاته وحتى تفكيره في كل لحظة تمر من لحظات حياته . هكذا حصل الخلط ما بين القانوني الشرعي legal والديني religieux أو ما بين الزمني والروحي . ينبغي أن تعلموا أن تطبيق المنهج التاريخي - النقدي على هذه القضية المحورية ابتدأ بالكاد في الوجود ، وهو يلاقي صعوبات أكثر من هائلة ! إن موقف المسلمين من الشريعة يمثل نوعاً من التقليد العبودي ، السكولاستيكي الذي رُسِّخ عبر الاجيال بواسطة التعليم والتلقين .

صحيح أنه قد وجد في الاسلام دائماً مفكرون أحرار ، ولكنهم في معظم الحالات كان يشتبه بهم ويدانون . هنا ينبغي أن نتتبع مصير الفلسفة في الاسلام . هذه الفلسفة التي ليست كما قيل عنها بأنها لا تعدو أن تكون صدىً شاحباً للفكر اليوناني . في الواقع ، إن الاسلام الرسمي قد حال دون نهوضها .

كانت هناك دائماً منافسة ما بين الفقهاء (حرَّاس الدولة) الذين يبررونها (يبررون أعمالها) ويضمنون تطبيق الشريعة ، وبين التأمل الفلسفي الذي كان ينتقد أشياء أساسية تخص التفسير (تفسير النصوص) وتنظيم الأمور الدنيوية في المجتمع . إن ابن رشد يمثل دون أدنى ريب استثناء فذاً ، ذلك أنه جمع في شخصه بين مهنة القضاء - كان قاضياً كبيراً في قرطبة - وبين الفلسفة . لكن وظيفته القضائية العالية لم تحمه من سخط مجموع الفقهاء الذين أدانوه وسجنوه .

من أجل أن نفهم جيداً هذه الحالة ، أي حالة الإقصاء المستمر للفلسفة في المناخ الاسلامي ، فإنه ينبغي أيضاً النظر إلى ما حدث فعلياً على أرضية هذه المجتمعات الاسلامية بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي . كانت هذه المجتمعات المهددة من الداخل والخارج مجبرة دائماً على أن تؤسس نظاماً أمنياً خاصاً . إن الفلسفة النقدية لا يمكن لها الاسهام في تشييد مثل هذا النظام . على العكس إنها تهدده بالأخطار . وحدها الشريعة الصارمة والفعالة في نفوس الجماهير يمكن لها أن تكون دعامة مثل هذا النظام . إنها هي التي وقفت في وجه الحركات « الناشزة » داخلياً ، وفي وجه الأخطار الخارجية المتمثلة بالغرب ، ثم استمرت الحال هكذا حتى يومنا هذا ، حتى في بلد نال استقلاله كالجزائر . والشريعة تمثل اللغة الوحيدة والنظام القيمي (من قيمة) الجاهز الذي يتيح تجييشاً كبيراً وضرورياً للجماهير في كل لحظات التغيير الكبرى . إنها الآن مستخدمة في خدمة ايديولوجيا البناء الوطني ، كما خدمت سابقاً السلالات والسلطات المتتالية . ضمن هذه الشروط والأوضاع نجد مسألة العلمنة تطرح نفسها .

خاتمة : قوة الظاهرة القرآنية

اثرنا فيما سبق مسألة الظاهرة القرآنية وكيفية نشوئها وتشكلها .

بقي علينا الآن أن نستعرض شيئاً أكثر عمقاً قد يمكننا من تفسير نتائجها وسبب تأثيرها عبر القرون . ينبغي أن نفرّق في البداية ما بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية ، كما يُفرَّق في المسيحية بين الظاهرة الانجيلية وظاهرة الكنيسة ـ المؤسسة .

إن القرآن كما الأناجيل ليس إلاّ مجازاتٍ عالية تتكلم عن الوضع البشري . إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً . وأمّا الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس ـ اعتقاد الملايين ـ بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغّال وفعال ومبادىء محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف . كان هذا الأمر محتوم الحدوث في العصور السابقة . ذلك أن كل مجتمع مضطر إلى نوع من الضبط الذي بدونه تسود الفوضى . فالمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز . والمجاز يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز . إنه يثير فينا طاقة خلاقة وديناميكية . لكنْ ، هناك البشر المحسوسون العائشون في مجتمع ، وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعاً من التنظيم والضبط . وهكذا تم إنجاز الشريعة .

ينبغي أن نشير هنا إلى كل المناخ الميثي (الأسطوري) الذي تمت فيه عملية المرور من مرحلة المجاز إلى مرحلة إنجاز القوانين الصارمة الواضحة التي هي الشريعة . ينبغي تفحص ذلك عند المسلمين والمسيحيين وشعوب أخرى . إن هذا المناخ الميثي الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير ، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة) . في الواقع أن هناك أنواعاً مختلفة من الكلام (من الخطاب) . هناك فرق ما بين خطاب شعري أو ديني وخطاب قانوني ، فقهي أو فلسفي . ولا يمكن لنا أن نمر من الخطابين الأولين إلى الخطابات الأخرى إلاّ بتعسف واعتباط .

بالرغم من كل هذه الاعتبارات والمراجعات النقدية فإننا لا نستطيع أن نتجاهل وجود قوة هائلة للظاهرة القرآنية تماماً كما للظاهرة الانجيلية . استمرت هذه القوة في الوجود بفضل جهود بعض الشخصيات الدينية الكبرى والشخصيات المثقفة ، وبفضل قوة الدولة أيضاً التي قامت بعملها حسب الظروف والمنعطفات التاريخية .

نعم هناك قوةٌ ما تعبر التاريخ والقرون . إنها هنا موجودة . دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح . كانت هذه القوة قد اتخذت لها شكلاً في القرن السابع الميلادي ، وفي اللغة العربية . كيف حصل ذلك ؟ هذا هو السؤال الكبير ، كيف أمكن لهذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة : القرآن ، والتي انفجرت هنا وليس في مكان آخر ، هنا في الجزيرة العربية وباللغة العربية ؟

هذا هو السؤال الجبار الذي ينتظر الجواب . وينبغي أن نجيب عنه بشكل مختلف عما كان قد فعله العلم التاريخاني ـ الفللوجي للمستشرقين والذي يقابل مثلاً آية معينة من القرآن بمقطع ما من الأناجيل أو من التوراة ، الخ . . . إن عملاً كهذا ضروري لا شك في ذلك ، لكنه ليس كافياً . إننا فيما يخصنا ندعو إلى افتتاح بحث آخر اكثر اتساعاً يتناول بالتفحص العميق كل التاريخ الديني لمنطقة الشرق الأوسط . بهذا العمل نكون قد قمنا بمساهمة فعالة في تقدم وتجديد العلوم الانسانية ، وذلك من خلال النموذج الاسلامي . وهذا هو مجال الاسلاميات التطبيقية التي نناضل بكل حماس من أجل تشييد صرحها .



المحتويات







محمد أركون

تاريخية
الفكر العربي الإسلامي

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص. ب: 4006 (سيدنا)

مركز الانماء القومي، بيروت، المنارة، ص. ب: ١٣٥٠٤٨